

LA RÉALITÉ CONCRÈTE

ET LA

DIALECTIQUE

Καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς ὅσον γιγαντομαχίαις εἶναι διὰ τὴν ἀμφιβόλησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.

PLATON. *Le Sophiste*, 246 a.

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

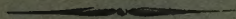
Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

AIMÉ FOREST

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PROFESSEUR AU LYCÉE DE POITIERS



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1931

LA RÉALITÉ CONCRÈTE ET LA DIALECTIQUE

LA RÉALITÉ CONCRÈTE

ET LA

DIALECTIQUE

Καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία
τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφιβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας
πρὸς ἀλλήλους.

PLATON. *Le Sophiste*, 246 a.

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

AIMÉ FOREST

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PROFESSEUR AU LYCÉE DE POITIERS



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

—
1931



A MONSIEUR CHRISTIAN MARÉCHAL
Professeur au Lycée Buffon

Hommage de respectueuse reconnaissance
pour le bienfait de son enseignement.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS

- ARISTOTELIS. — *Opera*, éd. Academia regia borussica. Berolini, 1831-70.
- AVICENNAE. — *Opera... per canonicos (regulares S. Augustini) emendata*. Venetiis, 1508.
- BERGSON. — *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, 1889.
— *L'Intuition philosophique*. Revue de Métaphysique et de Morale, 1911.
— *L'Energie spirituelle*. Paris, 1920.
- BERKELEY. — *Les Principes de la connaissance humaine*, trad. Renouvier. Paris 1920 (Les Classiques de la Philosophie, VIII).
- S. BONAVENTURAE. — *Opera Omnia*. Quarrachi, 1882-1902.
- BOUTROUX. — *La contingence des lois de la nature*. Paris, 1874.
— *Etudes d'Histoire de la Philosophie*. Paris, 1897.
— *Notice sur la vie et les œuvres de M. Léon Ollé-Laprune, lue à la séance de l'Académie des sciences morales et politiques, du 7 février 1905*.
— *Leibniz. La Monadologie*. Paris, 1920.
— *Jules Lachelier*. Revue de Métaphysique..., 1921.
— *La Philosophie de Kant*. Paris, 1926.
- BREHIER. — *Histoire de la Philosophie*, t. I. Paris, 1928.
- BROCHARD. — *Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*. Paris, 1912.
- BRUNSCHVIG. — *La Modalité du jugement*. Paris, 1897.
— *La Notion de liberté morale*. Bulletin de la Société française de Philosophie, 1903.
— *Les Etapes de la Philosophie mathématique*. Paris, 1912.
— *L'orientation du rationalisme*. Revue de Métaphysique..., 1920.
— *L'Expérience humaine et la causalité physique*. Paris, 1922.
— *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris, 1927.
- CHARTIER. — *Compte rendu de l'Essai d'O. Hamelin*. Revue de Métaphysique, 1907.
- CHEVALIER. — *Pascal*. Paris 1922.
— *Pour une science de l'individuel. Introduction à un Essai*

II BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS

- sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au pays de Galle. Paris, 1923.
- DARBON. — *La Méthode synthétique dans l'« Essai » d'O. Hamelin.* Revue de Métaphysique, 1929.
- DELBOS. — *Le problème Moral dans la philosophie de Spinoza.* Paris, 1893.
- DESCARTES. — *Œuvres.* Ed. Adam et Tannery. Paris, 1897-1910.
- DIÈS. — *Autour de Platon.* Paris, 1927.
- FICHTE. — *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse.* Trad. Bouillier. Paris, 1845.
- *L'Essence de la théorie de la science.* Trad. Valensin. Archives de Philosophie, vol. V, cahier 1.
- FOREST. — *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin.* Paris, 1931.
- GILSON. — *René Descartes. Discours de la méthode. Texte et commentaire.* Paris, 1925.
- *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Paris, 1930.
- GUILLELMUS DE TOCCO. — *Historia Beati Thomae de Aquino, ordinis fratrum Praedicatorum.* Acta sanctorum, t. I. Martii. Parisiis et Romae, 1865.
- HAMELIN. — *Sur une des origines du Spinozisme.* Année Philosophique, 1900.
- *Aristote. Physique, II. Traduction et commentaire.* Paris, 1907.
- *Le système d'Aristote,* Paris, 1920.
- *Le système de Descartes.* Paris, 1921.
- *Essai sur les Éléments principaux de la représentation.* Paris, 2^e éd., 1925.
- *Le système de Renouvier.* Paris, 1927.
- LÉON (XAVIER). — *La Philosophie de Fichte, ses rapports avec la conscience contemporaine.* Paris, 1922.
- LIARD. — *Les Définitions géométriques et les définitions empiriques.* Paris, 1888.
- HEGEL. — *Logique.* Traduction Véra. Paris, 1859.
- *Philosophie de l'Esprit.* Traduction Véra. Paris, 1870.
- JANET. — *Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel.* Paris, 1860.
- KANT. — *Gesammelte Schriften.* Berlin, 1910-12.
- *Critique de la raison pure.* Traduction Barni. Paris, 1869.
- *Critique du jugement.* Traduction Barni. Paris, 1846.
- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se constituer comme science.* Traduction Tissot. Paris, 1865.
- *Critique de la raison pratique.* Traduction Picavet. Paris, 1888.

- LACHELIER. — *Le Fondement de l'induction*. Paris, 1871.
 — *Psychologie et Métaphysique*. Revue de Philosophie, 1885.
- LALANDE. — *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Paris, 1928.
- LEIBNIZ. — *Opera Philosophica*. Erdmann. Berolini, 1840.
 — *Die Philosophische Schriften*. Gerhardt. Berlin, 1875-90.
 — *Œuvres philosophiques*, Janet. Paris, 1866.
- MALEBRANCHE. — *Entretiens sur la Métaphysique*. Publiés par P. Fontana. Paris, 1922 (Les classiques de la Philosophie, II).
- MANDONNET. — *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle, 2^e partie. Textes inédits*, 2^e éd. Louvain, 1918.
- MARÉCHAL. — *Le Thomisme devant la Philosophie critique*. Paris et Louvain, 1926. (Le Point de départ de la Métaphysique, cahier 5.)
- MUNK. — *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, 2^e éd. Paris, 1929.
- PARODI. — *Du Positivisme à l'Idéalisme*. Paris, 1930.
- PLATONIS. — *Opera*. Paris, 1862.
- PLATON. — *Gorgias Ménon*. Texte établi et traduit par A. Croiset. Paris, 1923.
 — *Parménide*. Texte établi et traduit par A. Diès. Paris, 1923.
 — *Protagoras*. Texte établi et traduit par A. Croiset. Paris.
 — *Théétète*. Texte établi et traduit par A. Diès. Paris, 1924.
 — *Sophiste*. Texte établi et traduit par A. Diès. Paris, 1925.
 — *Timée*. Texte établi et traduit par A. Rivaud. Paris, 1925.
- RAVAISSON. — *Rapport sur la Philosophie en France au XIX^e siècle*. 1867.
 — *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris, 1837, 1846.
- RENOUVIER. — *Essais de critique générale. Logique*. Paris, 1912.
- RIVAUD. — *Textes inédits de Leibniz*. Revue de Métaphysique, 1914.
- ROBIN. — *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres, d'après Aristote*. Paris, 1908.
 — *La Théorie platonicienne de l'Amour*. Paris, 1908.
 — *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, 1923.
- SÉAILLES. — *La Philosophie de Lachelier*. Paris, 1920.
- SPAIER. — *La Pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*. Paris, 1927.
- SPINOZA. — *Opera quotquot reperta sunt*, recognoverunt J. Van Vloten et J. Land. La Haye, 1883-84.
- D. THOMAE AQUINATIS. — *Opera omnia*. Studio et labore, Ed. Fretté et P. Mari. Paris, 1871-79.
- VERA. — *Introduction à la Philosophie de Hegel*. Paris, 1855.
- XENOPHONTIS. — *Scripta quae supersunt*. Paris, 1838.

AVANT-PROPOS

Le travail que nous entreprenons ici ne doit pas, dans notre pensée, être considéré isolément, mais dans son rapport avec une autre étude sur « La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin ». Nous avons senti, en effet, ce qu'il y aurait d'artificiel, dans une étude historique, à nous placer au dehors du système de saint Thomas, pour le comparer à d'autres formes de pensée. Mais l'originalité même de la doctrine thomiste rend cette comparaison inévitable, si l'on veut en obtenir une intelligence assez nette. Il est indispensable, en particulier, lorsqu'on veut, comme nous l'avons fait, attacher une importance vraiment philosophique à cette pensée, d'essayer de réfléchir aussi sur l'opposition manifeste de l'idéalisme et du thomisme.

Le thomisme est une philosophie de l'analyse. Il se propose de partir de n'importe quelle existence concrète, et, par l'effort de la dialectique, d'en montrer à la fois la perfection relative ou dépendante et l'insuffisance, jusqu'à ce qu'enfin il soit possible de rattacher cette réalité même à l'absolu qui la soutient dans l'existence. Mais si l'on prétend que cette réalité concrète ne nous offre pas, sans pétition de principe, un point de départ suffisant pour l'analyse, et si l'on ne veut pas, d'autre part, s'en tenir à la position purement empirique, qui ne remonte guère au delà du donné, il ne reste qu'une attitude possible, c'est de construire l'être concret, au lieu de l'analyser. Telle est la tâche que se proposent des formes très nombreu-

ses de l'idéalisme. Nous définirons l'idéalisme, reprenant et adaptant une formule de Hamelin, en disant que c'est la doctrine pour laquelle la pensée est d'abord la mesure, et ensuite le lieu des choses (1). On ne saurait cependant se contenter d'affirmer cette identité, il reste à la justifier, et la dialectique nous fait assister à la progression idéale par laquelle se construit le système de la pensée et de l'existence concrète qui lui est corrélatrice. Mais comme les sens du mot idéalisme sont très nombreux, nous déclarons nous limiter ici, pour la philosophie moderne, à l'étude des doctrines dans lesquelles se trouve appliquée la méthode synthétique.

Nous avons essayé d'abord de résumer à grands traits plusieurs de ces doctrines sans viser à aucune originalité historique, nous proposant seulement de donner un exposé fidèle, qui fixait dans notre pensée certains points importants, et qui pourrait en outre faciliter au lecteur la comparaison sur laquelle nous lui proposons de réfléchir. En un mot, cette partie de notre travail correspondrait à l'exercice qui consistait, dans la méthode scolastique, à « déterminer ». Un épisode célèbre dans l'histoire de saint Thomas nous en fait comprendre le sens. Interrogé par son maître Albert le Grand, le jeune novice commence à traduire sa pensée dans un de ces exposés historiques que nous retrouverons plus tard dans la *Somme* ou dans les *Questions disputées*. Mais il est interrompu aussitôt : « Il ne s'agit pas de déterminer, il s'agit de réfuter ». Saint Thomas fait alors cette réponse : « J'avais pensé que le meilleur moyen de réfuter était encore de déterminer (2) ». Mais il est clair que cette tâche n'est encore que provisoire, et nous pensons justement que

(1) *Le Système de Descartes*, p. 169.

(2) Cf. GUILLELMUS DE TOCCO, *Historia Beati Thomae de Aquino*. *Acta Sanctorum*, t. I, Martii, p. 663 : « Frater Thomas, tu non vide-
ris tenere locum respondentis sed determinantis. Cui cum omni reve-
rentia respondit : Magister non video qualiter possim ad quaestionem
aliter respondere. »

le thomisme peut nous apporter, sur le problème de l'existence concrète, une doctrine fortement organisée et originale. Nous ne la présentons ici qu'en réfléchissant sur la position même du problème, et sur quelques-uns des principes préalables que suppose sa solution, réservant l'exposé de la doctrine elle-même pour notre étude historique, à laquelle nous prions le lecteur de vouloir bien se reporter.

CHAPITRE PREMIER

Le réel et l'intelligible

C'est une distinction à la fois très simple et inévitable que celle que l'on établit entre des éléments abstraits et des réalités concrètes dans la connaissance. Nous entendons par concret la réalité avec tous les éléments qui en font un objet pour la pensée d'une part, et qui nous permettent de porter sur elle un jugement d'existence d'autre part. La réalité de l'abstrait se saisira inversement par une double imperfection. Elle comporte toujours quelque chose d'inachevé et de virtuel, nous la saisissons comme l'égale possibilité de déterminations diverses et souvent opposées ; en même temps une nature abstraite nous paraît incapable d'être posée, en tant que telle, dans le plan des existences. Ces deux formes de ce que nous appellerons l'insuffisance de l'abstrait ne se ramènent pas exactement l'une à l'autre ; on pourrait concevoir, en effet, qu'une réalité soit entièrement déterminée comme objet dans la pensée sans être en outre douée d'une existence de fait ; il reste pourtant que nous trouvons dans la première détermination la condition nécessaire de la seconde. C'est précisément parce que l'abstrait reste par certains côtés inachevé et implicite que l'existence ne saurait lui appartenir. Nous prendrons donc l'opposition de l'abstrait et du concret à la fois sous l'un et l'autre de ces points de vue, et nous nous

proposons de réfléchir sur la signification véritable qu'elle présente, sur les conditions d'un passage entre l'ordre des essences ou du possible et l'ordre du réel ou des existences.

Indiquons d'abord en quelques mots comment la position philosophique de notre problème est commandée par les indications de la psychologie. Lorsque nous essayons d'analyser notre expérience intérieure, nous ne saisissons jamais l'abstrait ou l'universel sous la forme d'une représentation, indépendante, et c'est une remarque de ce genre qui explique l'embarras de l'empirisme. Mais pour saisir la réalité psychologique de l'abstrait, la psychologie s'engagera dans une tout autre direction, et cherchera non pas quel est le contenu de la conscience, mais quel est le processus qui s'y réalise. Nous ne pouvons, en effet, penser un concept qu'en le rapportant toujours à une intuition d'où il procède, autrement dit sans l'impliquer dans un jugement. Il est vrai que le sujet peut être à son tour un concept, puisqu'il y a des jugements portant sur des essences et des vérités idéales, mais de réduction en réduction, il faut bien que le sujet du jugement soit d'ordre réel et donné dans une intuition. Ainsi lisons-nous dans l'*Analytique des concepts*, dont on ne reconnaît sur ce point la doctrine : « dans ce jugement, tous les corps sont divisibles, le concept de divisible se rapporte à divers autres concepts, mais entre autres il se rapporte particulièrement à celui de corps, lequel, à son tour, se rapporte à certains phénomènes qui se présentent à nous (1) ».

Pour s'en tenir au point de vue psychologique, on insistera donc sur cette idée que toute pensée est symbolique, c'est-à-dire qu'elle est le substitut de réalités concrètes auxquelles nous pouvons toujours revenir. Il faudrait donc mettre en lumière, pour comprendre la

(1) *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 127.

nature psychologique de l'abstrait l'idée d'intention, qui consiste dans le passage d'un élément actuel à un élément virtuel. M. Bergson insistait sur une vérité du même genre, lorsqu'il montrait que : « Travailler intellectuellement consiste à conduire une représentation à travers des plans de conscience différents, dans une direction qui va de l'abstrait au concret, du schéma à l'image (1) ». En un mot, « la pensée conceptuelle est un savoir intentionnel pur (2) ». Ces indications seraient encore sans doute insuffisantes, puisqu'il resterait encore à se demander comment nous pouvons penser le concept, non seulement dans un rapport avec divers sujets, mais encore en ce qui concerne sa compréhension. Les éléments que nous venons de rappeler à la suite des psychologues contemporains suffisent pourtant à notre dessein actuel, puisqu'ils nous permettent de mettre en lumière l'insuffisance de l'abstrait, la relation qu'il soutient essentiellement avec le concret.

Si l'on veut suivre les indications que nous venons de présenter, on se trouvera conduit à établir une distinction très marquée entre les conditions de notre pensée et celles de la réalité concrète. Nous insisterons sur l'importance de cette remarque, en ce qui concerne l'analyse de réel ; mais dès maintenant nous pourrions par là mieux saisir en quoi consiste la nature même de la pensée. On a souvent montré qu'il fallait surtout éviter de voir dans la pensée une chose toute faite, et qui pourrait être saisie en elle-même comme une nature, et autrement que dans ses manifestations. C'est que l'indétermination est le caractère propre de notre pensée, mais il n'y a de réalité naturelle qu'entièrement déterminée, ou concrète. De là vient, dans une très grande mesure, l'embarras de l'empirisme, incapable de saisir la réalité propre de l'universel, du triangle par exemple,

(1) BERGSON. *L'Energie spirituelle*, p. 188.

(2) SPAIER. *La Pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*, p. 14.

qui n'est bien, en vérité, ni isocèle, ni rectangle, ni scalène. Par là, l'empirisme se rapproche du réalisme, comme l'a montré Hamelin avec beaucoup de pénétration. « C'est un axiome commun de ces deux systèmes, dit-il, que dans la réalité et dans la pensée (dans la pensée telle que le nominalisme et le sensationisme la conçoivent) il n'y a rien que de déterminé. Toute chose est telle ou telle, de toute pensée est aussi telle ou telle, à vrai dire, toute pensée est telle chose, l'image de cet arbre ou de ce triangle ; le nominalisme et le réalisme se rencontrent ainsi dans une même erreur, qu'il faut encore appeler réalisme dans le sens le plus profond du terme, et qui est d'ériger en choses des abstractives et des processus (1). » On ne peut, dit Berkeley, concevoir un homme qui ne soit ni grand ni petit, un mouvement qui ne soit ni curviligne, ni rectiligne (2). Sans doute, mais c'est qu'au moment où l'on affirme l'existence d'un homme qui, en fait, est grand ou petit, on ne se borne pas à concevoir, on énonce un jugement. C'est, en effet, cette dualité de la pensée et de l'être qui s'exprime dans la nécessaire corrélation des deux fonctions de la connaissance humaine, le concept et le jugement. Le concept correspond à l'analyse, qui, pour reprendre la terminologie leibnizienne, n'est pas une décomposition en parties, mais une résolution en notions. Musicien ou homme ne sont pas des parties de Socrate ou de Callias, mais le concept homme consiste à prendre d'une façon indéterminée ou virtuelle la réalité même qui est dans le sujet auquel il est attribué. De la même façon lorsque je prends le sujet indépendamment de ses prédicats ou accidents, il est lui-même saisi dans une analyse qui le dépouille des caractères de la réalité concrète. Le jugement consiste alors à réparer dans une synthèse l'insuffisance de cette analyse, et c'est ainsi une série de juge-

(1) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 198.

(2) *Les principes de la connaissance humaine*. Introduction, p. 8.

ments, de compositions et de divisions, qui remplace pour nous l'intuition directe du réel, ou bien encore, pour employer une formule thomiste bien connue : *Necessitas rationis est ex defectu intellectus* (1). De là vient que l'existence, supposant toujours la détermination complète, n'est jamais donnée pour nous que dans un jugement, et non pas dans un concept, ce qui serait, on le voit, le paradoxe de saint Anselme.

L'opposition à laquelle nous aboutissons peut donc être présentée sous des formes assez différentes, sans changer au fond de nature. Elle est, en même temps que la distinction de l'intelligible et du réel, celle de l'essence et de l'existence, ou encore du possible et du réel. Lorsque nous sommes dans le plan de l'intelligible ou du rationnel, les vérités que nous dégageons prennent un caractère de nécessité, ainsi dans la déduction mathématique, mais en même temps elles sont hypothétiques et n'impliquent aucunement l'existence de leur objet. Les vérités de fait, au contraire, sont catégoriques, mais elles sont contingentes. La définition la plus simple de la contingence nous paraît être l'une de celles que présente Leibniz lorsqu'il rattache de la façon la plus simple la contingence et l'existence temporelle elle-même. « Les philosophes, dit-il, distinguant si souvent ce qui est de l'essence et ce qui est de l'existence, rapportent à l'existence ce qui est accidentel ou contingent (2). » Le problème de la distinction du réel et de l'intelligible deviendra donc, dans une très grande mesure pour nous, le problème de la signification de la contingence.

Cette dualité entre le réel et la pensée semble d'abord devoir faire obstacle à l'ambition propre de la philosophie. En réalité, elle nous conduit seulement à mieux poser la difficulté véritable, dans l'analyse de laquelle la critique philosophique trouve son point de départ.

(1) *Summa theologiae*. II^a II^{ae}, q. 49, a. 5, ad 2.

(2) Janet, I, 456. Nouveaux Essais, IV, 9.

Il existe, en effet, une position qui ne serait rien d'autre qu'un renoncement au savoir, c'est celle de l'empirisme. L'être est donné comme un fait, il est peut-être, suivant l'expression de Renouvier, chez qui Hamelin trouvait à juste titre une position empirique du problème de l'*a priori*, « le grand mystère que nulle représentation n'a pénétré ni ne pénétrera » (1). Il faut tenir compte, dira-t-on, de la matière de la connaissance, c'est-à-dire, d'une part, des rapports de fait, qui ne se ramènent pas à ceux que nous pourrions construire ; de l'autre, de l'affirmation même de l'existence. Mais n'est-ce pas là affirmer que l'univers n'est qu'une donnée brute devant laquelle la pensée vient se heurter, ce qui est traiter la pensée elle-même comme un accident dans l'ensemble de l'univers et méconnaître à la fois sa nature et celle du monde ? En réalité, la philosophie, suivant l'expression que nous croyons profondément juste de Lachelier, est la science des principes. Entendons par là des vérités initiales ou encore des vérités organisatrices qui peuvent servir à justifier des idées nouvelles. Il resterait donc à chercher, en ce sens, quels sont les principes auxquels on peut rattacher l'existence concrète.

Supposons donc que l'on accepte la vérité initiale que nous avons mise en lumière, et qui est liée, semble-t-il, aux conditions de l'exercice même de notre pensée (2). On dira que les vérités de fait, ou contingentes, sont distinctes des vérités idéales, mais cela n'implique pas qu'il ne soit pas possible, en un sens, de surmonter cette opposition primitive. Telle est la tâche de l'idéalisme, et c'est pour la remplir qu'il fait intervenir les ressources de la synthèse. Toute doctrine idéaliste semble se

(1) *Essais de critique générale, Logique*, t. I, p. 90.

(2) C'est là une idée sur laquelle M. J. CHEVALIER a souvent et très heureusement insisté, par ex. dans son étude « *Pour une science de l'individuel* », et mieux encore, indépendamment de vues contestables, à notre avis, de cette étude dans des pages très suggestives de son *Pascal*, p. 195-201.

heurter d'abord à ce que Descartes appelait « l'objection des objections (1) ». Dans la Physique réelle des choses que Dieu a créées, il faut une matière réelle, solide et non imaginable. Comment une philosophie qui part de la pensée est-elle capable de retrouver ces caractères et de les justifier *a priori* ? D'une façon générale, on répondra en disant que la pensée, qui est le point de départ véritable de la philosophie, et qui est immanente à nous-mêmes, n'est pas uniquement celle que nous saisissons dans notre conscience psychologique. En analysant les rapports de la pensée et de son objet, on pose donc le problème des rapports de Dieu et du monde. Mais ce rapport est compris d'une façon bien différente dans la métaphysique du *xvii^e* siècle, dans laquelle on voit avec raison, pour certains caractères, une des origines de l'idéalisme, et dans les doctrines qui suivent l'inspiration nouvelle que portait la Critique. Dans la philosophie cartésienne, l'enchaînement des vérités à partir de la pensée n'est jamais possible que parce que Dieu garantit l'accord entre le plan des existences et celui des essences dans la pensée. Le point de départ de la synthèse se trouve donc toujours dans une réalité actuelle primitive, et ce caractère se retrouve dans le spinozisme, comme dans les autres doctrines. *Substantia natura prior est suis affectionibus* (2). Chez les post-Kantiens, au contraire, il s'agit d'aboutir à la réalité absolue de l'Esprit, et non pas d'en partir. On cherche alors à rattacher l'existence de la nature à celle de la pensée, en montrant qu'elle en est la condition nécessaire : « une lumière qui ne se réfléchit sur rien est invisible, disait Lachelier ; une pensée qui se pense bien est quelque chose, mais ce n'est pas une pensée (3) ». L'existence concrète est donc distincte de

(1) Adam et Tannery, IV, 171.

(2) *Ethique*, I, 1.

(3) *Théodicée*, VII. Preuves tirées de l'idée de perfection, cité par SÉAILLES, la *Philosophie de Lachelier*, p. 157.

la pensée, pour l'analyse de la conscience empirique ; elle lui est, au contraire, pour une critique plus profonde, rattachée par un lien interne de nature et d'essence.

Nous nous proposons donc d'analyser quelques-unes des tentatives principales des dialecticiens, pour le problème que nous venons de poser. Nous aurons à nous demander si, dans ces tentatives, on arrive à rendre compte de la réalité concrète et si l'existence, comme le disait Hamelin, est affaire de raison (1). Nous ne nous dissimulons pas la complexité de notre tâche ; nous avons cru nécessaire de l'entreprendre toutefois, parce que la synthèse idéaliste nous a paru être l'une des doctrines philosophiques qui posent de la façon la plus nette le problème privilégié de la contingence. Il ne suffit pas, en effet, de la prendre comme un fait, et de s'en tenir à la distinction pure et simple du réel et de l'intelligible. Car s'il est vrai qu'ils sont séparés pour notre pensée, cette opposition même ne fait que poser un problème, et lorsqu'on la justifie par des principes, on peut dire qu'on la domine sans la détruire. Ainsi, ce qui est contingent au regard de notre entendement discursif, pourrait être justifié *a priori* jusque dans sa nature même, pour une critique plus profonde. Telle est la question devant laquelle l'idéalisme trouve son point de départ, et qu'il essaye de résoudre.

(1) *Le système de Descartes*, p. 214.

CHAPITRE II

L'opposition de Platon et d'Aristote

I. — S'il est vrai que la philosophie, suivant la définition la plus simple qu'on en ait présentée, est la science des principes, la dialectique serait la méthode même de la philosophie, parce qu'elle a pour but la recherche des principes. Tel est aussi un des sens les plus primitifs que ce terme a revêtus. On sait qu'Aristote a fait à Zénon l'éloge d'en être l'inventeur, εὑρέτης τῆς διαλεκτικῆς (1). Mais c'est particulièrement à la méthode socratique que se rapporte à l'origine la dialectique, c'est alors l'art du dialogue et de la discussion. Si nous nous reportons aux dialogues de la première période de Platon, qui remontent peut-être à l'époque où il recevait encore l'enseignement de son maître, nous y voyons surtout Socrate ennemi des longs discours et des orateurs politiques. « Ils sont comme les livres, qui ne peuvent ni répondre ni interroger, tandis que sur le sujet traité par eux, pareils à ces vases d'airain qu'un choc fait résonner longuement et qui vibrent jusqu'à ce qu'on les touche, de même la moindre question leur fait développer un discours interminable. » (Protagoras, 329 a). A deux reprises dans la discussion Socrate fait à Protagoras le même reproche. La dialectique aurait donc son origine dans le souci de Socrate de n'appliquer son esprit qu'à

(1) D'après DIOGÈNE LAERCE. *Arist. Fragmenta*, 148^b, 26, par LALANDE, *Vocabulaire...*, p. 160.

l'art de la discussion. « Pour moi, les longs discours me dépassent, car ce n'est pas le désir d'être en état de les suivre qui me fait défaut » (335 c). C'est encore la même demande qu'il adresse à Polos dans le *Gorgias* : « Il faut, Polos, tenir en bride cette ampleur de discours, dont tu avais commencé par nous éblouir », car, ajoute-t-il, « si tu fais de longs discours au lieu de répondre à mes questions, ne serait-ce pas, à mon tour, jouer de malheur que de n'avoir pas le droit de m'en aller sans t'écouter ». (461 e). A vrai dire, ce n'est pas là, comme Socrate finit de l'admettre, une faiblesse de sa part ; cette attitude est bien en accord avec tout ce que nous savons de sa méthode et de ses desseins. Socrate n'a par lui-même aucune sagesse ; « la vraie cause, la voici, accoucher les autres est contrainte que le Dieu m'impose, procréer est puissance dont il m'a écarté ». (*Théétète* 150 c.). Son rôle est d'éveiller les esprits, de leur faire prendre conscience, par les contradictions où ils sont amenés, de ce qu'ils disent, et mieux encore de ce qu'ils sont. Quand on s'approche de Socrate, on est, comme Mènon, engourdi d'esprit et de corps, on ne sait que répondre ; il ressemble, en effet, à cette large torpille marine qui cause de l'engourdissement à tous ceux qui l'approchent (80 a), ou mieux encore il indiquera lui-même dans l'*Apologie* quel est son rôle véritable. « Si vous me faites mourir, vous ne trouverez pas facilement un autre citoyen comme moi qui semble avoir été attaché à cette ville, la comparaison vous paraîtra peut-être un peu ridicule, comme à un coursier puissant et généreux, mais que sa grandeur appesantit et qui a besoin d'un éperon qui l'excite et qui l'aiguillonne. C'est ainsi que Dieu semble m'avoir choisi pour vous exciter et vous aiguillonner, pour gourmander chacun de vous partout et toujours, sans vous laisser aucune relâche (30 e). » Aristote disait que le rôle de Socrate avait été de s'élever à des discours inductifs, ἐπακτικούς λόγους. En réalité, il

porte son attention plutôt sur les hommes que sur les concepts, et pour leur montrer qu'ils ignorent eux-mêmes ce qu'ils sont, il doit employer surtout la méthode critique de l'interrogation (1). La méthode, on le voit, est d'une certaine façon proche de celle des sophistes, et Platon pourra la définir, « la sophistique de noble race » γένει γενναία σοφιστική (Sophiste 231 b.). C'est à cette méthode que se reporte aussi Aristote, lorsqu'il dit que la dialectique, par la méthode de l'interrogation, recherche les principes, tandis que la méthode de démonstration argumente à partir des principes (2). On prendra ensuite aisément cette méthode de recherche, ce progrès de la pensée vers les hypothèses ou les principes, pour désigner le contenu même de la doctrine et son esprit. Il nous reste à définir en quoi consiste, si nous la prenons en ce sens, la dialectique platonicienne.

Le but propre de la dialectique, c'est de ramener l'âme vers les Idées, mais cette ascension comporte plusieurs méthodes dont nous allons rappeler brièvement la signification, avant d'en montrer la convergence. Il faut d'abord bien comprendre quels sont les caractères de la réalité sensible que la connaissance véritable nous obligera bientôt à dépasser. De nombreux exemples pris à l'incessante variation des choses nous montrent que « rien n'est à titre d'unité déterminée en soi, tout ne fait que devenir et devenir, pour autrui, être, est un terme qu'il faut partout supprimer (3) ». L'objet

(1) Cf. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, t. I, p. 93. Cf. XÉNOPHON, *Mémemorables*, I, 2, 36. ἀλλά τοι σύ γε, ὦ Σώκρατες, εἰωθας εἰδώς πῶς ἔχει τὰ πλείστα ἐρωτᾶν.

(2) Ἡ δὲ διαλεκτικὴ οὐκ ἔστιν οὕτως ὠρισμένων τινῶν, οὐδὲ γένους τινὸς ἐνός. οὐ γὰρ ἂν ἡρώτα· ἀποδεικνύντα γὰρ οὐκ ἔστιν ἐρωτᾶν διὰ τὸ τῶν ἀντικειμένων ὄντων μὴ δείκνυσθαι τὸ αὐτό. *Analyt. Post.*, I, 11. 77, a, 30 sv.

(3) Ὡστε ἐξ ἀπάντων τούτων, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἐν αὐτὸ καθ' αὐτό, ἀλλὰ τινι ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαίρετόν, οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης κρῆσθαι αὐτῷ. *Théétète*, 157 a. b.

de la pensée échappe à nos prises, et comme le marquait encore le Cratyle : « Aurait-on le droit de dire de ce qui passe sans cesse d'abord qu'il est ceci, ensuite qu'il est tel, ne va-t-il pas, tandis que nous parlons, nécessairement devenir autre, se dérober, ne plus être soi ? » (439 d.) Un argument du même genre est pris de l'impossibilité de fixer dans le sensible aucune mesure. Simmias est plus grand que Socrate, mais plus petit que Phédon ; ne faut-il pas s'étonner qu'il y ait en lui à la fois l'une et l'autre, la grandeur et la petitesse ? La réponse consiste à dire qu'il peut être à la fois grand et petit, parce qu'il participe également à ces deux idées (102 a, b.). En affirmant l'existence des réalités intelligibles, qui sont les Formes, nous cherchons donc à nous donner à la fois l'unité et l'être, car « la contemplation de l'unité est une de celles qui élèvent l'âme et la tournent vers la contemplation de l'être ». (République 525 a). Les philosophes ne sont-ils pas, en effet, ceux qui connaissent l'être de chaque chose, ou comme le dit plus précisément la République, » ceux qui sont capables d'atteindre à la connaissance de ce qui existe toujours de la même manière et dans les mêmes rapports avec les mêmes objets » 484, b ? Cet objet divin, c'est la réalité des Formes, auxquelles nous nous élevons par la dialectique. Déjà avant la découverte propre de cette théorie, le Théétète nous proposait une solution provisoire : le but de la philosophie était alors de fuir vers Dieu, dans la mesure du possible. Φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (176 b). La théorie des Formes aura pour but d'exposer plus précisément ce qu'est le commerce de l'âme avec ce qui est divin et bien ordonné. Ce qui fait qu'une telle connaissance est possible, c'est que l'âme est parente des Formes ; elle saisira donc, lorsqu'elle se délivre de tout ce qui n'est pas elle-même, l'essence pure de chaque chose. Telle est la doctrine qu'expose surtout le Phédon : « Quand, par contre, sache-le, elle est en elle-même et

par elle-même dans cet examen, c'est là-bas qu'elle s'élance dans la direction de ce qui est pur, qui possède toujours l'existence, qui ne meurt point, qui se comporte toujours de la même façon (1). » Il faut donc laisser de côté les ressources de la connaissance sensible pour s'élever jusqu'à ce qui est véritablement. Pourtant l'expérience sensible doit nécessairement intervenir au point de départ de la dialectique ; c'est elle qui nous pose les problèmes, et par les suggestions qu'elle nous fournit elle nous permet d'affirmer finalement la réalité des Formes. Ainsi c'est la considération de l'égalité sensible qui nous amène à concevoir l'égal en soi (2). Par là même cette connaissance donne à la dialectique l'occasion de s'exercer ; elle nous pousse à rentrer en nous-mêmes, à trouver ainsi l'être dont notre pensée est proche (3) et qui ne se rencontre point dans ce qui est en perpétuelle transformation. On définirait donc exactement le sens des démarches que nous venons de rappeler en disant qu'« une méthode philosophique est la voie qui mène du non-être à l'être (4) ».

Dans le VI^e Livre de la République la doctrine comportait un élément dont nous n'avons pas jusqu'à présent tenu compte et qui devait se retrouver particulièrement dans le Banquet et dans le Phèdre. Ce qui intervient dans la dialectique pour en assurer le progrès, ce n'est pas seulement le mouvement logique de la pensée, ce sont encore l'aspiration et l'amour. « Celui qui a le véritable amour de la science est disposé par nature à s'élever vers ce qui est, ne s'arrête pas à la multiplicité des choses particulières auxquelles l'opinion prête l'exis-

(1) "Όταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὁσαύτως ἔχον. 79 d. Cf. 65 c. et 66 a.

(2) Ἀλλὰ μὲν ἐκ τούτων γέ, ἔφη, τῶν ἴσων, ἐτέρων ὄντων ἐκείνου τοῦ ἴσου. Ὅμως αὐτοῦ τὴν ἐπιστῆμην ἐννεόηκας τε καὶ εἰληφας ; 74 c.

(3) Καὶ ὥς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται. Phédon 79 d.

(4) ROBIN. *La Théorie platonicienne de l'amour*, p. 189.

tence, mais va sans défaillir, et ne se relâche pas de son ardeur avant d'avoir atteint l'essence de chaque chose (1).» Le Phèdre va nous montrer avec une plus grande netteté que le philosophe ne travaille qu'à se délivrer du sensible pour atteindre l'objet de son amour. L'objet de la dialectique, c'est de permettre la contemplation des réalités intelligibles, mais l'amour lui-même est tout entier subordonné à la contemplation, il apparaît ainsi « comme un moyen de réaliser l'œuvre de la dialectique (2) ». L'amour favorise, en effet, d'une part la réminiscence et de l'autre la maïeutique. Il croit en nous au spectacle de la beauté, mais la beauté du corps n'est pour nous qu'un point de départ pour nous élever vers la beauté des âmes et vers la beauté intelligible, dont nous gardons en nous-mêmes le souvenir. Il permet encore d'exercer l'œuvre de la maïeutique; c'est au contact de la beauté que l'âme cherche à exprimer l'idée, à la traduire hors d'elle-même dans une œuvre. Ces deux formes de génération se rejoignent; nous atteignons, en effet, par les œuvres de l'esprit une certaine éternité semblable à cette perpétuité qu'assure la génération selon les corps. De toutes façons l'enthousiasme que décrit le Phèdre, lorsque l'âme prend des ailes, est la condition à la fois de la réminiscence et de l'expression des idées, de sorte que l'amour a vraiment dans la doctrine une vertu dialectique.

Pourtant la dialectique ne saurait s'en tenir à cette méthode sans encourir le reproche que Parménide faisait à Socrate, jeune encore : « L'élan est beau et divin, sache-le, qui t'emporte vers les arguments. Mais exerce-toi, entraîne-toi à fond dans les exercices qui ont l'air

(1) Ἀρ' οὖν δὴ οὐ μετρίως ἀπολογησόμεθα, ὅτι πρὸς τὸ ἐν πεφυκῶς εἶη ἀμιλλᾶσθαι ὃ γε θνῆτως φιλομαθῆς καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἐκάστοις, ἀλλ' τοὶ καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολλήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου. Rep. VI, 490, a. b.

(2) ROBIN. *Ibid.*, p. 199.

de ne servir de rien et que le vulgaire appelle des bavardages. Assouplis-toi, pendant que tu es jeune encore, sinon la vérité se dérobera à tes prises » (135 d.). Ce dialogue définit une méthode qui permettra finalement dans le Sophiste d'établir des relations entre les idées, lorsque Socrate se sera décidé à porter une main parricide sur le principe de Parménide. Mais ne pourrait-on dire que c'est une méthode du même genre qui permet d'affirmer à partir du sensible la réalité des Formes ? Celles-ci sont à proprement parler *posées*, c'est-à-dire qu'elles correspondent à des hypothèses que nous devons faire, si nous voulons reconnaître à la pensée les conditions de son exercice en affirmant l'existence d'une réalité qui lui corresponde. « Il faut, est-il dit dans le Philèbe, ne pas aborder une recherche sans avoir posé une idée pour toutes choses (16 c) (1) ». C'est aussi la décision que Socrate a su prendre après l'étude d'Anaxagore et la déception qui l'a suivie. « Toujours est-il que c'est de ce côté là que je me lançai. Aussi après avoir dans chaque cas pris pour base l'idée qui est, à mon jugement, la plus solide, tout ce en quoi j'ai pu trouver assurance avec elle, il la pose comme étant vraie, et quand il s'agit de cause et quand il s'agit de n'importe quoi ; tout ce en quoi, au contraire, manque cette consonance, je tiens que ce n'est pas vrai (Phédon 100 a). » Ce caractère de l'affirmation des Formes permettrait peut-être de saisir l'unité de l'argumentation dans le Parménide. Socrate n'est point capable de résoudre toutes les difficultés que pose le problème des rapports de l'être sensible aux formes. Est-ce à dire cependant qu'il sera obligé d'abandonner cette doctrine de la réalité intelligible ? Non, car elle correspond à une hypothèse, et la seule façon de vérifier l'hypothèse, c'est de montrer les conséquences qui résultent de son maintien ou de son abandon.

(1) δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοστωμένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἔχαστοτε θεμέλιον ζητεῖν.

Ainsi l'affirmation de l'un entraîne sans doute des difficultés que nous ne saurions entièrement résoudre, mais sa négation serait encore beaucoup plus impossible, car, suivant la formule frappante qui est la vraie conclusion du dialogue : « Si l'un n'est pas, rien n'est (1). » Il en va de même de l'hypothèse des Formes, puisque les contradictions du sensible ne permettent pas d'accorder à celui-ci le caractère propre de l'existence, et par suite les difficultés que nous rencontrons ne sauraient être des raisons suffisantes de supprimer une réalité sans laquelle rien ne serait. Voilà sans doute ce dont il faut prendre conscience si l'on veut mener à bien la tâche du dialectique, sans quoi : « On n'aura plus alors où tourner sa tête, puisqu'on n'a pas voulu que la forme spécifique de chaque être garde identité permanente, et ce sera là anéantir la vertu même de la dialectique. Voilà ce dont tu me sembles avoir eu avant tout le sentiment (Parménide, 135 c). »

Il reste pourtant que Platon ne nous renseigne pas exactement sur les rapports entre les deux mondes, sensible et intelligible. L'expérience ne consisterait, en somme, qu'à fournir le point de départ à la réminiscence. On connaît le grief d'Aristote : « Platon et les Pythagoriciens renoncèrent à chercher en quoi consistait cette participation ou cette imitation (2). » La doctrine en serait-elle restée à cet embarras que constatait Socrate, après avoir écouté les objections de Parménide : « Pour moi, certes, par Zeus, aurait avoué Socrate, la définir de quelque façon que ce soit, ne me semble point facile (131 e.) » C'est parce qu'il prend conscience de cet embarras qu'Aristote oppose à Platon une méthode et

(1) Οὐκοῦν καὶ συλλήβδην εἰ εἵπομεν, ἔν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν, ὁρθῶς ἂν εἵπομεν; Παντάπασι μὲν οὖν- 166 b.

(2) οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τὸν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν, τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥ τις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφείσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν. Met., I, 6, 987, b. 13.

une doctrine également nouvelles. La méthode de l'interrogation insiste à rechercher les principes, tandis que la démonstration argumente à partir des principes (1).

La dialectique n'est donc pas une science démonstrative. Elle se distingue de la science, parce qu'elle ne porte que sur le probable et non sur le nécessaire. On la définira donc, au début des *Topiques*, une méthode à l'aide de laquelle nous puissions faire des syllogismes sur toutes sortes de questions données, en partant de propositions simplement probables, et qui nous apprenne quand nous soutenons une discussion à ne rien avancer qui soit contradictoire à nos propres assertions (2). Plus profondément encore on prendra le mot dialectique en un nouveau sens, en pensant cette fois à la doctrine elle-même, et l'on opposera l'explication dialectique, qui est celle de Platon, à l'explication physique proposée par Aristote. On connaît le reproche essentiel qu'Aristote adresse à son maître. Toutes ses erreurs viennent de ce qu'il a voulu considérer les choses d'une façon logique, non réelle, διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν (3). Il a usé ainsi d'une méthode qui consiste à voir les choses d'une manière purement abstraite et vide. διαλεκτικῶς καὶ κενῶς (4). On peut, en effet, considérer la forme platonicienne à deux points de vue, ou bien elle est un universel, ou bien elle est une quiddité séparée. Sans doute, Platon est parti de difficultés véritables lorsqu'il a conclu à l'existence de réalités intelligibles en considérant l'unité d'une multiplicité, en mettant en lumière la nécessité de trouver une réalité éternelle qui subsiste lorsque les choses existent ou n'existent pas, quand il est parti enfin de l'argument ἐκ τῶν πρὸς τι. C'est que « les faits prouvent que Socrate vit juste,

(1) *Anal. Post.*, I, II, 77 a. 31.

(2) διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος. *Topiques*, I, 1, 101 a, 30.

(3) *Métaphysique*. A. 1. 1069, a. 26.

(4) *De Anima*. I, 1, 403 a. 2.

quand il reconnut que sans l'universel il n'y a pas de science possible, et aussi quand il refusa de séparer cet universel, car c'est de là que naissent toutes les difficultés (1) ». Mais son erreur a consisté à affirmer que l'unité d'une multiplicité était extérieure à cette multiplicité de l'έν επί ou κατὰ πολλῶν, il a fait έν τι παρὰ τὰ πολλά (2). Mais alors les Platoniciens sont conduits à une véritable contradiction. Ils réalisent le genre indépendamment de ses espèces, mais comme le genre se détermine par des différences opposées, ils sont obligés de réaliser dans le genre lui-même ces contradictions : ainsi dans l'unité de l'animal coexisteraient les attributs du bipède et du quadrupède (3). En outre, s'il devait y avoir dans une réalité donnée des réalités intelligibles différentes, et qui s'y trouveraient présentes par la participation, l'unité de l'être viendrait à disparaître. « Ce qu'il est essentiel de constater, c'est que, si on admet pour l'universel un mode d'existence substantielle, on se trouve de la sorte amené à dire que toute substance comprend en elle une pluralité de substances qui s'appellent et se commandent les unes les autres ; l'individu, dès lors, perd l'unité qui lui est propre, car il est dans cette hypothèse, non pas un, mais plusieurs (4) ». On peut encore considérer la forme comme une quiddité séparée. Mais la question est alors de savoir si l'essence peut être hors de ce dont elle est l'essence, si bien que, dans cette hypothèse le bien lui-même, privé de la quiddité du bien cesserait d'être bon, έτι ᾧ μὴ ὑπάρκει ἀγαθῶ έναι, οὐκ ἀγαθόν (5). Plus précisément cette séparation devient impossible si l'on prétend réaliser à part de la matière la forme de l'homme, car c'est seulement par l'inter-

(1) *Met.*, M, 9, 1086, b 5.

(2) *Topiques*. VI, 6, 143, b. 29. Cf. *Met.* H. 1. 1042, a. 11. Cf. ROBIN, *La Théorie platonicienne des idées et des nombres, d'après Aristote*, p. 26 sv.

(3) *Met.* Z, 14, 1039, a. 24.

(4) ROBIN. *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, p. 98. Cf. *Met.* Z 13, 1038, b, 16-23.

(5) *Met.*, Z, 6, 1031, b. 11.

médiaire de la matière qu'il peut exercer ses fonctions (1).

Telles sont, pour nous en tenir à l'essentiel, et pour négliger les difficultés prises de la causalité de l'idée les critiques adressées par Aristote à Platon. On dira finalement que, dans cette doctrine des formes séparées, « il n'y aura pas de science de l'être, et ce dont il y aura science ne sera pas (2) ». A la dialectique qui saisit les choses d'une façon exclusivement formelle et vide, s'opposera donc l'explication physique. Le mathématicien sépare la forme de la matière, au moins de la matière sensible; or « les partisans des idées font la même opération sans s'en apercevoir, car ils séparent les choses naturelles, bien moins séparables que les choses mathématiques (3) ». C'est à propos de l'interprétation exacte de la nature des mathématiques, par opposition à la Physique et à la Philosophie première, qu'Aristote nous expose en quoi consiste l'explication du physicien. On sait d'abord que la Physique a pour objet l'étude des êtres mobiles, car la nature est « une cause de repos et de mouvement pour la chose à quoi elle réside immédiatement et à titre d'attribut essentiel, non accidentel (4) ». Il faudra ajouter cette précision, qu'il appartient au physicien d'étudier à la fois la matière et la forme. Ainsi le courbe, étudié par le mathématicien, ne se définit pas sans doute indépendamment de toute matière, mais il n'implique pas telle matière particulière, tandis

(1) *Ibid.*, 1037 a. 5-10. L'individuation supposera donc l'union de telle matière et de telle forme. 'Ο δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, καθόλου δὲ οὐκ ἔστιν οὐσία, ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τοῦδὲ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης ὡς καθόλου· καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἤδη ἔστιν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. *Ibid.*, 1035, b, 27-31. Cf. ROBIN, *ibid.*, p. 58.

(2) καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμένοι ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα. *Ibid.*, 1031, b, 3.

(3) Λαμβάνουσι δὲ τοῦτο ποιοῦντες καὶ οἱ τὰς ἰδέας λέγοντες· τὰ γὰρ φυσικὰ χωρίζουσιν ἥττον χωριστὰ τῶν μαθηματικῶν. *Phys.*, 11-2, 193, b 35.

(4) *Ibid.*, 192, b. 21. ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηχός.

que le camus, au contraire, est le qualificatif propre du nez qui est courbe (1).

En un mot, on appellera les notions mathématiques des résultats d'abstraction, tandis que les êtres physiques sont des résultats d'addition (2). Aristote s'efforce donc d'établir, en parlant de la Physique, qu'il appartient à la même science d'étudier la matière et la forme, parce que c'est à une même science que se rapporte la fin de ce qui est en vue de la fin ; or la matière est moyen vis-à-vis de la forme, comme les murs par rapport à la maison qui doit être un abri entre le vent et la pluie. En outre, le propre de la matière c'est d'être relative à la forme, et l'on ne peut définir isolément les termes corrélatifs (3). Aristote retrouvera encore cette même doctrine à propos de l'étude de l'âme, et aura soin de la mettre en lumière : « C'est pourquoi aussi, il n'y a pas lieu de chercher si l'âme et le corps sont une chose une, pas plus qu'il ne faut le faire pour la cire et l'empreinte, ni d'une manière générale à propos de la matière d'une chose et ce dont elle est la matière. Car l'un et l'être s'entendent en plusieurs sens ; ce qui est proprement un et être, c'est l'acte (4). » C'est là une doctrine constante et qui s'appuie d'abord sur cette remarque que la matière doit être en rapport avec telle forme particulière. Les Pythagoriciens, il est vrai, pensent que n'importe quelle âme peut revêtir n'importe quel corps, mais « ils parlent à peu près comme celui qui dirait que l'art du charpentier peut descendre dans des flûtes (5) ».

(1) *Met.*, K, 3, 1064, a. 23 sv.

(2) τὰ μὲν ἐξ ἀφαιρέσεως λέγεσθαι τὰ μαθηματικά, τὰ δὲ φυσικά ἐκ προσθέσεως. *De Caelo*, III, 1, 299, a. 15.

(3) Ἔτι τῶν πρὸς τι ἡ ὕλη· ἄλλω γὰρ εἶδει ἄλλη ὕλη. *Phys.*, II, 2, 194, b. 7.

(4) διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἐκάστου ὕλην καὶ τὸ οὐ ἡ ὕλη· τὸ γὰρ ἐν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχεια ἔστιν. *De An.*, II, 1, 412, b. 5.

(5) *Ibid.*, I, 3, 407, b. 24.

Plus généralement encore la doctrine, dans sa signification la plus précise, insistera sur l'identité entre la matière la plus haute et la forme ; il est impossible de les séparer, parce que l'être de l'une et de l'autre est le même, "Εστι δ', ὡςπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταὐτὸ καὶ ἓν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. (1). C'est cette doctrine des rapports de la matière à la forme qui permettait à Aristote d'éviter les difficultés platoniciennes et de résoudre le problème socratique de la science. En effet, si nous considérons d'abord les rapports du genre et de l'espèce, nous arrivons à cette interprétation capitale que le genre n'est pas séparé en fait de ses espèces, ou bien s'il s'en distingue, c'est comme la matière par rapport à la forme, εἰ οὖν τὸ γένος ἀπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἶδη, ἢ εἰ ἔστιν μὲν ὡς ὕλη δ'ἔστιν (2). C'est donc le propre du genre d'être indéterminé et de se retrouver identique dans les espèces, sauf en ce qui concerne cette indétermination même qui sera levée par l'adjonction des différences. On évite de la sorte, par l'application, des rapports de la puissance et de l'acte, de réaliser dans le genre des oppositions et les contradictions mêmes des espèces différentes, bipède et quadrupède, par exemple, par rapport à l'animal. Or, supposons que nous soyons arrivés jusqu'à l'espèce dernière. La doctrine aristotélicienne consiste à dire que l'espèce reste encore indéterminée par rapport aux réalisations différentes qu'elle peut revêtir ; la forme ne devient alors telle, et exclusive de telle autre, que parce qu'elle est l'acte d'une matière. La doctrine de l'individuation par la matière marque donc la distinction de l'ordre conceptuel et de l'ordre réel, l'impossibilité d'atteindre le réel par un simple progrès dans l'enchaînement des données conceptuelles. On rétablit ainsi dans la réalité, et dans les conditions mêmes de l'exercice de la pensée, les droits

(1) *Met.*, Z. 6, 1045, b. 18.

(2) *Met.*, Z. 12, 1038, a. 5.

de l'expérience sensible et de la matière, fondement de la multiplicité numérique.

II. — Nous nous en sommes tenu jusqu'ici à l'analyse littérale de la pensée de Platon et de celle d'Aristote, nous bornant, pour garder une fidélité plus complète, à suivre les textes eux-mêmes et à les grouper. Essayons maintenant de réfléchir à la portée philosophique de cette opposition qui nous paraît dominer tout notre problème, et commander, dans une très grande mesure, la diversité des doctrines qui s'appliquent à le résoudre. Cette opposition, en effet, ne se manifeste pas seulement sur le problème de la connaissance, mais plus profondément encore, deux interprétations philosophiques de la nature de la réalité sont ici en présence. Aux yeux d'Aristote, on le sait, les difficultés principales du platonisme viennent de ce que « la science ne porterait pas sur l'être, et ce dont il y aurait science ne serait pas ». Cette critique est très juste dans la logique d'Aristote, mais pour qu'elle n'atteigne pas le platonisme véritable, il faut que cette doctrine se représente d'une façon toute différente la nature de l'existence, et, par suite, de la pensée qui doit la saisir.

Lorsqu'il repousse la théorie des Formes, Aristote ne peut, en même temps, refuser d'accorder une certaine réalité à l'universel. « Bien loin d'exister moins réellement que certaines choses particulières, il existera, tout au contraire, davantage, d'autant plus que les choses éternelles sont parmi les universaux, et que les choses particulières sont bien plus périssables (1). Et pourtant Aristote insiste sur cette idée que l'universel ne saurait être substance. Il faut donc accorder ces deux remarques par une critique de l'idée d'existence, et refuser

(1) Ἐτι εἰ μὲν εἴη τις λόγος εἰς καὶ μὴ ὁμωνυμία, τὸ καθόλου εἴη ἂν οὐδὲν ἥττον ἐνίων τῶν κατὰ μέρος, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον, ὅσῳ τὰ ἀφθάρτα ἐν ἐκείνοις ἐστί, τὰ δὲ κατὰ μέρος φθαρτὰ μᾶλλον. *Analyt. post.*, I, 24, 85, b. 15.

d'identifier la notice générale de l'être avec le fait d'être *in concreto*. L'universel possède cette réalité indéterminée et incomplète qui est d'une façon générale celle de la puissance. La pensée saisit dans les choses ce qu'elles ont de formel, entendons par là l'égale possibilité des déterminations conceptuelles dans les sujets où elles viendront se réaliser. Si la forme a pour rôle de limiter la puissance indéfinie de la matière, et correspond, par suite, aux fonctions qui organisent la diversité du sensible, elle n'est point par elle-même une chose, mais laissée à elle-même, elle n'est pas susceptible de l'existence. Le général n'est pas adéquat à l'être, et c'est dans cette doctrine que Boutroux voyait l'essentiel de l'aristotélisme. « En vertu de ce principe, la spéculation abstraite sera impuissante à nous faire connaître la nature, l'expérience y sera nécessaire. Et dans l'ordre moral les lois seront impuissantes à faire régner la justice, et y faudra joindre le magistrat chargé d'appliquer judicieusement les règles générales à la diversité infinie des cas individuels (1). » Cette indétermination des formes est levée par la matière, et c'est là, nous semble-t-il, ce qui exprime, avant tout, la doctrine de l'individuation par la matière. L'ordre conceptuel n'est pas identique à l'ordre réel, la raison principale apparaît avec évidence : ce qu'il y a de formel est toujours indéterminé, puisqu'il se ramène à l'égale possibilité de réalisations diverses dans l'unité d'un même ordre. Dès lors, comment serait-il possible, en associant des formes diverses, dont chacune est incomplète, d'arriver à une réalité exclusive de tout autre, et par cette exclusion même, posée dans l'existence ? Mais à son tour, l'intelligible ne peut être dit réel, que pour une doctrine qui débute par une critique de l'idée d'être, et de ses multiples acceptions, τὸ ὄν πολλακῶς λέγεται (2).

(1) BOUTROUX, *Etudes d'histoire de la Philosophie*, p. 193.

(2) *Met.*, Z, 1028 a, 10.

L'idéal de la connaissance est, en un sens, le même chez Aristote et chez Platon. La connaissance vraie consiste à saisir la raison des choses qui se trouve dans leur différence caractéristique. Par exemple, si nous voulons connaître le soleil, il faudra voir qu'il est le plus brillant des corps qui se meuvent autour de la terre. « Mais tant que tu n'atteins qu'un caractère commun, les objets dont tu posséderas la raison ne seront pas les objets mêmes sur qui s'étend cette communauté (Théétète, 208 d.). » Ainsi, lorsqu'on juge de Théétète, en disant qu'il a des yeux, un nez, une bouche, et ainsi de suite, « une telle pensée ne peut nous faire connaître Théétète ou Théodore, plutôt que, comme on dit, le dernier des Mysiens ». La connaissance doit donc porter sur le réel, et atteindre l'être dans les caractères qui le déterminent entièrement. Seulement ce n'est pas dans l'expérience que l'on peut trouver ces caractères, la réalité sensible est changeante, relative, à proprement parler elle n'est pas, elle ne sert que de point de départ à la dialectique, dans son effort pour s'élever à la connaissance de ce qui est véritablement. Aux yeux d'Aristote, la réalité sensible vient lever l'indétermination des formes et passer d'une réalité virtuelle ou possible à une réalité catégorique ; pour Platon, l'expérience ne peut avoir ce privilège, mais c'est la dialectique qui nous montre la voie conduisant du non-être à l'être. Sous ces deux interprétations philosophiques de la connaissance et de la nature du réel qu'elle permet d'atteindre, il y a donc une même idée directrice, dont il est, en effet, impossible à la réflexion de s'écarter. L'existence s'identifie avec la détermination absolue (1).

(1) Sur la portée de cette opposition de Platon et d'Aristote, présentée d'une façon classique au moyen âge, cf. un texte important de saint Bonaventure. « Unde, quia Platon totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem, sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret ideas esse et æternas rationes, cum in hoc laudet Augustinus; sed quia, despecto mundo sensibili, totam

Mais l'une et l'autre doctrine laissent ouvertes, pour le problème qui nous intéresse, des difficultés inverses. Aucune d'elles ne présente une solution entièrement achevée du problème de la réalité concrète. Ce qui manque à Aristote, c'est une explication métaphysique de la nature de la virtualité et de l'être en puissance. Il a su analyser, avec une logique parfaite, comme le remarque Hamelin, le fait du mouvement, et il a dégagé de cette analyse deux notions qui trouveront leur emploi partout (1). Mais cette dualité n'est présentée que comme un fait; on ne voit pas qu'Aristote ait essayé de dominer cette opposition même, pour en faire apparaître à l'esprit la vraie portée philosophique. La question est, en effet, de savoir quelle est l'origine de l'être en puissance, et de décider si la philosophie doit s'en tenir à ce dualisme pur et simple. C'est là un des problèmes les plus graves devant lesquels se trouvera placée sa réflexion médiévale; on sait comment la philosophie aristotélicienne paraissait alors être à l'origine des difficultés métaphysiques sur le problème de la création. Si donc Aristote a su dégager les principes universels de l'être, il n'a pas su rendre raison de ces principes mêmes pour une réflexion métaphysique vraiment soucieuse de l'unité.

C'est encore le dualisme qui subsiste, d'une autre façon, dans l'œuvre de Platon, et qui en montre l'insuffisance (2). La difficulté est, en effet, d'établir le rapport entre le monde sensible et le monde intelligible. Sans doute plusieurs éléments de la doctrine pourraient nous

certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam sapientiae, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta » *Sermones selecti*, sermo 4, p. 18. Ed. Quarrachi, t. 5, 572 a.

(1) *Le système d'Aristote*, p. 310.

(2) On trouvera des indications analogues chez M. BRUNSCHVIGG, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, p. 151.

indiquer dans quel sens la solution de ce problème doit être cherchée. On remarquera que rien n'est absolument séparé dans l'univers de Platon, rien n'est privé de Dieu, ἐρημος θεοῦ. (Lois 716, b.) (1). Platon s'efforce toujours de combler les distances qui séparent les deux mondes, il multiplie les intermédiaires, ainsi les nombres entre l'expérience et les idées. On pourra donc montrer que dans le platonisme la réalité est toujours construite sur le même modèle, par l'union d'un principe de dualité qui est l'égale possibilité des réalisations opposées, et un principe qui unifie au contraire et qui limite. La matière sensible jouerait ainsi le même rôle que cette matière qui intervient dans le monde des formes sous la forme de l'alterité (2). Ainsi la réalité de l'expérience n'est faite que de l'entrecroisement des rapports qui définissent ce qu'il y a d'intelligible dans la qualité. L'univers devient ainsi, dans son ensemble, un tissu de rapports et de fonctions, plus qu'un système fini de natures et d'essences (3). Pourtant dans la correspondance que l'on pourrait ainsi établir, il n'y a jamais qu'une analogie et non une identité véritable, il est difficile de ramener la matière sensible à une matière de même genre que celle qui permet de comprendre les relations de Formes entre elles. De toutes façons, le passage du sensible à la réalité intelligible demeure obscur. Au reste, le problème préoccupait peut-être moins Platon que nous-mêmes aujourd'hui. Nous sommes frappés de voir comment il laisse ouverts, sans proposer une solution véritable, des problèmes qui nous paraissent essentiels : Qu'est-ce que le Bien, com-

(1) Cf. A. DIES, *Autour de Platon*, p. 568.

(2) Nous résumons ainsi l'interprétation présentée par M. ROBIN, dans la *Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, p. 595 sv.

(3) Cf. ROBIN. *Ibid.*, p. 591, 600 et *La Pensée grecque*, p. 309, 310. M. Brunshvieg a insisté également sur ce caractère de l'idéalisme platonicien, dans son opposition au conceptualisme d'Aristote. Cf. *Étapes de la Philosophie mathématique*, p. 73, sv.

ment comprendre son rapport avec le Demiurge ou avec le modèle éternel dans le *Timée*, ou plus simplement les rapports des formes entre elles et avec le bien, d'où les êtres intelligibles tirent leur être et leur essence ? Finalement tout l'essentiel du Platonisme est dans cet élan qui emportait le jeune Socrate vers les arguments. Il existe un monde supérieur : voilà l'affirmation essentielle à laquelle Platon tient de plus en plus, à mesure que sa doctrine se précise. Ce monde est celui de la réalité véritable, disons que c'est la réalité des idées ou du bien, celle à laquelle nous nous élevons par la réminiscence, par l'amour ou par l'hypothèse. Si ces diverses interprétations sont parfois hésitantes, l'élan spirituel est toujours le même (1). Platon est surtout un poète, et, comme on l'a dit très justement, « son art élève pour nous, dans un brouillard éblouissant, des architectures aux formes changeantes, et à la faveur de l'état d'émerveillement dans lequel le spectacle nous met, il nous ramène obstinément aux tâches humaines qui assurent notre destin ici-bas (2) ».

Mais si Aristote et Platon ne présentent pas une solution entièrement élaborée de notre problème, ils indiquent au moins la voie dans laquelle elle doit être cherchée. On a montré de plusieurs façons que l'opposition de Platon et d'Aristote se retrouve, sous des formes diverses, dans les doctrines philosophiques. « C'est être platonicien, en effet, écrit M. Brunschvicg, d'affirmer contre les choses les conditions de l'intelligibilité, d'ériger en absolu la forme idéale de la vérité ; c'est être aristotélicien que de limiter les droits de l'entendement par la considération du réel, de chercher dans un principe de vie et de finalité l'origine de la nécessité que présentent les choses » (3). Mais il est clair que l'on ne

(1) Cf. RODIER, *l'Evolution de la Dialectique de Platon*, Année Philosophique, 1905, p. 59 sv.

(2) RIVAUD, introduction à l'édition du *Timée*, p. 38.

(3) *La Modalité du jugement*, p. 78 sv.

saurait jamais s'en tenir à cette opposition pure et simple, et que la tâche propre de la philosophie commence justement lorsqu'il s'agit d'accorder, dans toute la mesure possible, la forme idéale de la vérité et la considération du réel; on aboutit alors à des vues métaphysiques bien différentes de celles qui se trouvaient chez Platon et chez Aristote. Il nous est apparu, en effet, que l'une et l'autre de ces doctrines laissaient subsister, de façon diverse, il est vrai, la dualité de l'intelligible et du réel. Or c'est cette même dualité que l'on essaye de dominer, dans les systèmes métaphysiques des modernes, en cherchant tout au moins les principes qui la commandent. La philosophie platonicienne suppose la construction d'un univers tout idéal, parce qu'il comporte, beaucoup mieux que les données de notre expérience, les caractères du réel. Ainsi « la dialectique a pour fonction de reprendre les hypothèses de techniques particulières et de les pousser jusqu'à leurs principes; elle prend possession de l'inconditionnel et de là, par une marche qui est inverse de l'analyse, elle forme une chaîne ininterrompue d'idées qui, suspendues au principe absolu, constituera un monde complètement indépendant du sensible, le monde de la νόσις. La philosophie de Platon à son degré le plus haut et sous sa forme définitive sera donc la dialectique, ou, comme on serait tenté de l'appeler, par analogie avec la métaphysique qui devait la supplanter, la métamathématique (1) ». La constitution de la science moderne supposera donc une attitude que l'on a pu rapprocher du Platonisme lui-même, puisque cette doctrine suppose toujours que la réalité donnée dans l'expérience n'est qu'une sorte d'intermédiaire entre l'être et le néant, et que la vérité scientifique porte sur les choses que nous saisissons d'une façon intelligible, non sensible, & δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτὰ, ὅψει δ'οὐ. (Rep. VII, 529 d.). Aristote,

(1) BRUNSCHVIGG. *Étapes de la Philosophie mathématique*, p. 56.

par contre, a le souci de faire place, non seulement aux rapports et aux fonctions, mais à la matière qu'ils organisent. Mais ici encore la dualité subsiste, et il ne suffit pas d'indiquer à côté de la forme le rôle de la matière, ou celui de la puissance de l'acte, mais comme nous le verrons plus tard, à la suite de Hamelin, la relation de la forme à un élément intelligible, à la matière, n'est qu'un fait, dont il s'agit encore de donner la raison. Au reste, les philosophies médiévales, comme les philosophies modernes, ont aperçu cette insuffisance de la lettre même d'Aristote, et le problème qui se trouvait alors posé était celui de l'interprétation métaphysique des vérités que sa doctrine apportait.

La pensée suppose donc à la fois les deux éléments sur lesquels tour à tour elle se porte, l'expérience et les lois, le sensible et l'intelligible. Elle ne peut se contenter, comme le remarquait Liard, d'un « monde possible, à la condition que tout y fût régulièrement ordonné », d'un « monde purement algébrique où les phénomènes seraient remplacés par des symboles abstraits, unis d'une manière invariable par des rapports déterminés » (1). Mais elle ne peut, d'autre part, laisser subsister l'un en face de l'autre ces deux éléments du réel, ou ces deux mondes, sans justifier par des principes leur corrélation. On peut donc dire, en ce sens, que l'idéalisme moderne s'efforce de résoudre le problème que laissaient ouvert les deux doctrines que nous venons d'examiner. Or il dispose, pour cette tâche, de ressources que nous allons apprendre à connaître, et qui consistent, d'une façon générale, dans l'analyse des rapports qui se trouvent établis entre la pensée finie et la pensée infinie. C'est là une vision toute nouvelle des choses, dont nous ne nous proposons pas de chercher l'origine, mais seulement de montrer l'importance pour le problème qui

(1) *Les définitions géométriques et les définitions empiriques*, p. 143.

nous intéresse. On reconnaîtra, en effet, que la pensée n'est pas composée uniquement des rapports intelligibles, qui glisseraient à la surface des choses, et n'en détermineraient que la possibilité, non la réalité concrète, ou bien d'une autre façon, si l'on veut reconnaître la part de l'expérience, on aura le souci de montrer comment elle ne fait pas obstacle à la pensée (1). Ainsi, lorsque l'on veut constituer une doctrine idéaliste, l'accord du réel et de l'intelligible ne prend un sens que si la pensée s'appuie sur la pensée infinie, ou bien encore si elle est, en elle-même, une dialectique vivante.

(1) « Il n'y a pas de coupure à la hache entre l'intelligible et le réel, et parce qu'on ne saurait être autorisé à faire autrement, nous avons dû admettre, de prime abord, au début même de notre dialectique, qu'ils sont l'un et l'autre les degrés d'une même hiérarchie. » HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 434.

CHAPITRE III

L'Idéalisme cartésien

I. — Le problème général des rapports du sensible et de l'intelligible se trouve posé d'une façon particulièrement nette dans la philosophie cartésienne ; c'est par rapport à ce problème, en effet, que se présentaient les difficultés les plus graves, et c'est, pour les résoudre, que Descartes dégage les principes d'une métaphysique nouvelle. Sa décision initiale consiste, en effet, à refuser de s'en tenir aux procédés de la connaissance auxquels s'arrêtait l'aristotélisme. On ne justifierait par là qu'une dialectique assez vaine ; entendons par dialectique, au sens proprement aristotélicien, une science du probable. Il s'agit d'abord de briser les chaînes dans lesquelles on a voulu enfermer la raison humaine, et qui ne peuvent en fait nous être d'aucun secours. *Et parum ad hoc prodesse mihi videntur illa dialecticorum vincula quibus rationem humanam regere se putant* (1). Pour trouver une méthode de connaître capable de nous donner une certitude autre que de probabilité et de conjecture, il faut d'abord se détourner de tout ce qui correspond à la détermination des essences et des formes, et nous allons saisir, dès les premières démarches de cette philosophie, comme nous y invite M. Brunschvicg, l'opposition entre « les universaux de la dialectique et les idées du rationalisme cartésien (2) ».

(1) *Regulae ad directionem ingenii*, II. Adam et Tannery, X, 365.

(2) *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes*. Revue de Métaphysique, 1925, p. 308.

Le modèle de l'évidence nous est déjà présenté par une science à laquelle seule l'esprit de Descartes, soucieux de « se repaître de vérités », a pu s'intéresser. Ce sont les mathématiques. C'est qu'en effet, avec les mathématiques, nous sommes en présence de vérités établies de telle sorte qu'elle ne laissent plus place pour une discussion ultérieure. « Un enfant instruit en arithmétique, ayant fait une addition suivant les règles, se peut assurer d'avoir trouvé touchant la somme qu'il examinait tout ce que l'esprit humain saurait trouver. Car enfin la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre et à démontrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique (1). » Si l'on veut s'attacher à retrouver partout une rigueur de ce genre, il n'y aura aucun intermédiaire entre une connaissance certaine et l'ignorance; il ne faut établir aucune différence entre celui qui doute et celui qui n'a jamais voulu exercer sa réflexion sur les problèmes qui lui sont proposés. La règle de l'évidence prend donc de ce point de vue une signification particulière. Elle ne signifie pas seulement qu'il faut repousser la méthode d'autorité; en fait, il n'y a pas de philosophie comme telle qui ne se définisse par l'autonomie de la raison, et la règle cartésienne perdrait, dans une grande mesure, son originalité, si elle se ramenait à une simple revendication de ce genre. Elle implique, en outre, cette idée que nous devons appliquer à tous les objets de notre recherche le type d'évidence qui est propre aux mathématiques. C'est alors que se pose aux yeux de Descartes le problème que nous nous proposons d'examiner : comment justifier le privilège que nous avons de pouvoir penser par idées évidentes, et de retrouver le réel par leur moyen plus

(1) *Discours de la Méthode*. Adam et Tannery, VI, 21. Cf. V, 177. « Assufacit autem Mathesis ingenium veritati agnoscendae, quia in Mathesi inveniuntur recta ratiocina quae nullibi invenias alibi ».

que par la dialectique du probable. Descartes, en effet, ne se contente pas d'indiquer à la science l'idéal qu'elle doit atteindre et les méthodes qu'elle doit employer, mais il veut encore garantir la réalité de l'accord qu'il établit entre le réel et la pensée. Pour établir les fondements d'une science nouvelle, il faut encore établir les principes métaphysiques qui en font reconnaître la possibilité.

Descartes se trouve en présence d'une philosophie vulgaire, dans laquelle les docteurs ont voulu prendre leurs arguments de la seule probabilité. Ce n'est pas qu'ils ignorent le degré de certitude plus grande à laquelle aboutissent les mathématiques, mais cet idéal ils n'ont pas cru possible de l'appliquer partout, et pour eux des raisons démonstratives paraissent impossibles à trouver dans toutes les sciences, *quia etiam non credunt in realibus scientiis locum habere posse* (1).

Il nous importe donc de chercher d'abord pourquoi d'un point de vue aristotélicien, auquel s'oppose Descartes, il faut distinguer la certitude des sciences mathématiques de celle que peuvent comporter les sciences réelles. L'évidence des mathématiques vient de leur caractère formel. Reportons-nous pour le comprendre au passage du deuxième livre de *la Physique* que nous avons déjà commenté. Les notions mathématiques sont pensées par abstraction de la matière, ou du moins, si l'on ne retient pas la matière sensible, il reste dans la représentation que nous en avons la matière intelligible ; je ne puis concevoir le courbe sans une matière quelconque, bien qu'elle ne soit pas telle matière, à la façon, par exemple, dont le nez est la matière propre du camus. C'est pourquoi Aristote pourra dire que : « les notions mathématiques sont des résultats d'abstraction, tandis que les êtres réels sont des résultats d'addition ».

(1) Adam et Tannery, V, 177.

Or dans les sciences dont l'objet est matériel, nous ne pouvons avoir de connaissance que par les concepts, qui impliquent toujours une référence au sujet matériel. Dès lors, il s'introduira toujours, non en raison de la réalité formelle exprimée par le concept, mais en raison du sujet auquel elle s'applique, quelque chose d'accidentel dans l'objet même et quelque chose d'inachevé dans notre connaissance. C'est là une des raisons au moins pour lesquelles les démonstrations de caractère mathématique et les certitudes qu'elles supposent ne paraissent pas pouvoir s'appliquer aux sciences réelles. Descartes, par contre, aura le souci d'éviter toute probabilité d'une part, et, d'autre part, de nous amener à penser uniquement par idées distinctes et complètes, car « l'on ne peut pas inférer une distinction réelle entre deux choses de ce que l'une est conçue sans l'autre, par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement, mais seulement de ce que chacune est conçue sans l'autre pleinement ou comme une chose complète (1) ». C'est précisément parce que nous avons des idées distinctes de ce genre qu'en les appliquant à l'objet de notre étude nous éviterons toute conjecture. Nous sommes donc en présence d'un idéal bien différent de celui de l'aristotélisme, c'est l'idéal d'une science nécessaire fondée sur une interprétation de la nature des idées qui le rende possible.

Mais on aperçoit tout de suite la difficulté que rencontrait cette doctrine. C'est en effet un problème très grave de savoir si l'on peut appliquer purement et simplement la certitude propre aux sciences formelles aux sciences du réel. Descartes n'a certainement pas confondu les deux domaines. Il connaît, en outre, l'objection que ne peuvent manquer de lui adresser « plusieurs excellents esprits ». « Ils voient bien clairement que

(1) Adam et Tannery, IX, 171.

l'étendue mathématique, laquelle je pose pour le principe de la physique, n'est rien autre chose que ma pensée, et qu'elle n'a ni ne peut avoir nulle subsistance hors de mon esprit, n'étant qu'une abstraction que je fais du corps physique, et partant que toute ma physique ne peut être qu'imaginaire et feinte, comme sont toutes les pures mathématiques, et que dans la Physique réelle des choses que Dieu a créées il faut une matière réelle solide et non imaginable. Voilà l'objection des objections et l'abrégé de toute la doctrine des excellents esprits qui sont ici allégués (1). » Il s'agit de savoir si Descartes a résolu le problème qu'il laissait ouvert, par la résolution qu'il nous exprime dans le même texte : « Mais j'ai bien de quoi me consoler, pour ce qu'on joint ici ma Physique avec les pures mathématiques, auxquelles je souhaite surtout qu'elle ressemble. »

Le rythme de la pensée cartésienne est sans doute bien connu, et nous nous contenterons, pour l'exprimer, de reprendre d'abord en quelques mots l'interprétation proposée par M. Brunschvicg. Descartes peut réaliser le passage aux vérités de fait par les ressources de l'analyse. En effet, le problème de l'existence se trouve transformé et « le jugement qui laisse peut-être échapper l'objet pensé retiendra en tout cas, par réflexion sur soi-même, le sujet pensant (2). » On sait comment Descartes passe de là à l'affirmation de l'existence de Dieu, grâce à la preuve tirée de l'idée du parfait. De l'*Ego sum*, il peut tirer la certitude de l'existence nécessaire. Il ne reste plus enfin qu'à fonder sur la vérité divine la réalité hors de moi des essences qui sont saisies dans la pensée. Nous devons donc essayer, pour mieux saisir la nature de ce passage, d'expliquer en quoi consiste le mouvement de la pensée cartésienne, et en particulier l'argument tiré de la vérité divine.

(1) *Ibid.*, IX (1), 212.

(2) *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes*, p. 301. Cf. *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 144. sv.

Nous constatons en nous l'existence d'un contenu de conscience sensible dont nous devons expliquer l'origine grâce au principe de causalité (1). Il nous semble d'abord que l'imagination ne pourrait se comprendre que dans l'hypothèse où il y a effectivement hors de nous des corps auxquels nous sommes unis. Mais ce n'est là qu'une raison tirée de la probabilité, et dont nous savons que nous ne devons jamais nous contenter. Mais nous savons en outre que les idées qui sont en nous sont quelquefois indépendantes de la faculté active qui est notre pensée, et par laquelle nous aurions conscience de les produire. Leur cause ne peut donc pas être nous-mêmes, et nous devons faire appel, soit aux corps, soit à une substance plus noble que le corps, soit à Dieu. A ce moment de son argumentation, Descartes fait intervenir la considération de la nature, qui doit jouer un rôle prépondérant. J'ai une inclination naturelle à croire que les idées adventices viennent des corps, et inversement je n'ai aucune inclination à croire qu'elles puissent m'être communiquées directement par Dieu. Or « il n'y a point de doute que tout ce que la nature n'enseigne contienne quelque vérité; car par la nature considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établies dans les choses créées (2). » Dieu vient donc garantir ce que la nature m'enseigne, et c'est par cette considération que nous pouvons affirmer l'existence des choses hors de nous.

Pourtant la garantie que nous avons obtenue ne porte que sur l'existence même des choses, et nous ne savons pas encore en quoi elles consistent véritablement. La nature m'apprend bien que les choses existent,

(1) Cf. GILSON. *La vérité divine et l'existence du monde extérieur. Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 240.

(2) *Sixième méditation*, IX, 64.

et qu'elles peuvent m'être avantageuses ou nuisibles, « mais je ne vois point qu'outre cela nous devions jamais rien conclure touchant les choses qui sont hors de nous, sans que l'esprit les ait soigneusement et mûrement examinées. » Or nous affirmons que les choses existent hors de nous, à la façon dont nous les concevons, et que par suite la réalité n'est jamais faite que de ce qui correspond aux démonstrations de la géométrie. Comment donc pouvons-nous être assurés d'un tel accord, et comment ce qui est susceptible de l'existence est-il justement ce qui correspond aux idées claires dans notre pensée ? Tel est le problème métaphysique que pose le mathématisme cartésien, et qui est, on le voit, le problème de la garantie de l'accord entre le réel et l'intelligible.

La réponse que fait Descartes est parfaitement nette, et il nous suffira d'en bien marquer la signification. « Si nous ne savions pas, dit-il, que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies (1). » Nous savons, en effet, que les idées innées nous sont communiquées par Dieu. Les *Regulae* affirmaient déjà que nous avons dans l'esprit *nescio quid divini* (2), et Descartes n'a jamais abandonné cette pensée. « Or il n'y a aucune vue particulière que nous ne puissions comprendre si notre esprit se prend à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingentilæ*, ainsi qu'un roi pourrait imprimer ses lois dans le cœur de ses sujets, s'il en avait aussi le pouvoir (3). » Mais que faut-il entendre par là ?

L'hypothèse la plus simple consisterait à voir là, au moins en un sens, l'application de la doctrine constante

(1) *Discours de la Méthode*, VI, 39.

(2) *Regulae*. IV. Adam et Tannery, X, 373.

(3) Adam et Tannery, I, 145. A Mersenne.

au moyen âge de la connaissance dans les raisons exemplaires. Toute philosophie médiévale de la connaissance doit sauvegarder quelque chose de cette idée. Ainsi dans le thomisme, lorsqu'on cherche à donner une interprétation de la nature de la connaissance angélique, on commente le plus souvent ce texte classique du livre des causes : *Omnis intelligentia est plena formis*. Ces formes, qui servent à expliquer la possibilité de la connaissance, sont connaturelles, données avec l'essence même de l'ange. C'est pourquoi si notre intellect est semblable à des tablettes sur lesquelles rien n'est écrit, celui de l'ange est comme des tablettes déjà remplies, ou mieux comme un miroir où se réfléchissent et brillent les raisons éternelles des choses. Ainsi on peut dire avec saint Augustin qu'il y a comme une double création des choses. En même temps que Dieu produit les natures créées, il en imprime la ressemblance dans l'ange par des espèces qui les représentent. Les raisons éternelles des choses sont donc dans leur auteur lumière et vie, principe à la fois de la constitution de l'être et, dans les pures intelligences, de la pensée. On remarquera l'identité des expressions par lesquelles on dit que les espèces sont dans les anges connaturelles, et qu'elles sont encore, pour la philosophie cartésienne, *innatæ* (1). Au reste, Descartes lui-même, passant une fois au moins « les bornes de philosopher qu'il s'est prescrites », nous présente sur l'origine des idées une hypothèse qui nous ramène d'une façon expresse à la théorie de l'illumination intellectuelle. C'est dans une lettre bien connue au marquis de Newcastle. Descartes définit avec beaucoup de rigueur la nature d'une connaissance intuitive. « C'est

(1) « Species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales ». *Summa theologica*, I^a, q. 45, a. 2. Saint Thomas cite ce texte de saint Augustin (*ibid.* ad 1). « Sicut ratio qua creatura conditur, prius est in verbo Dei, quam ipsa creatura quae conditur sic et ejusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturae ». *Super genesim ad litteram*, lib. 2, cap. 8.

« une illustration de l'esprit par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît de découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité. » Sans doute, les connaissances que nous pouvons acquérir en cette vie sont de caractère bien différent, puisqu'« elles descendent du raisonnement et du progrès de notre discours ». Cependant, nous tenons de Dieu même quelques connaissances qui peuvent nous donner l'idée de ce qu'est une connaissance intuitive. « Or, que notre esprit, lorsqu'il sera détaché du corps, ou que ce corps glorifié ne lui sera plus d'empêchement, ne puisse recevoir de telles illustrations et connaissances directes, en pouvez-vous douter, puisque dans ce corps même, les sens lui en donnent des choses corporelles et sensibles, et que notre âme en a déjà quelques-unes de la bénédiction de son Créateur, sans lesquelles il ne serait pas capable de raisonner. J'avoue qu'elles sont un peu obscurcies par le mélange du corps, mais encore nous donnent-elles une connaissance première, gratuite et certaine, et que nous touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux. Ne m'assurez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la sûreté de cette proposition : je pense, donc, je suis. Or cette connaissance n'est point un ouvrage de notre raisonnement, ni une instruction que nos maîtres nous aient donnée : notre esprit la voit, la sent et la manie ; et quoique notre imagination qui se mêle importunément dans nos pensées en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, elle nous est pourtant une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive (1). »

(1) Adam et Tannery, V, 136, 7.

Nous trouvons donc dans ce texte, non seulement l'affirmation que la connaissance vient de Dieu, mais encore qu'elle est une certaine illustration de l'esprit, et que c'est dans la lumière même de Dieu que nous voyons les choses qu'il lui plaît de nous découvrir. Nous ne pouvons aller au delà, et rien n'autorise explicitement chez Descartes la comparaison qu'on pourrait établir entre les conditions de la connaissance humaine et celles de la connaissance angélique. On sait, au reste, combien Descartes a soin de s'écarter de spéculations de ce genre (1). Peut-être cependant, en ce problème comme en ce qui concerne l'argument ontologique, par exemple, aurait-il retrouvé et appliqué à son propre système une doctrine dont il avait été instruit. Il ne l'aurait pourtant pas appliquée sans la modifier, en l'accordant aux exigences de sa propre pensée. La connaissance innée chez l'ange représente la réalité selon tous les éléments qu'elle comporte, matériel et formel, et c'est par là qu'on peut répondre à la question classique de savoir si l'ange peut connaître le singulier comme tel. Chez Descartes, il n'est bien entendu question de rien de semblable. Le *Discours de la Méthode* nous parle de « certaines semences de vérité qui sont naturellement en nos âmes (2) » ; celles-ci correspondent, semble-t-il, non pas aux réalités qu'elles représenteraient, mais plutôt aux lois suivant lesquelles ces réalités sont formées. « J'ai remarqué certaines lois, dit encore le Discours, que Dieu a tellement établies en la nature et dont il a imprimé de telles notions dans nos âmes... (3) » ; c'est là, en effet,

(1) « D. Thomas volebat omnes angelos a se invicem specie differre, et singulas ita descripsit quasi in illarum medio fuisset, unde etiam Doctoris angelici nomen et gloriam æquisivit ; sed ut nullibi fere magis occupatus, ita et nullibi ineptior fuit. Angelorum enim cognitio nos fere latet, cum, ut dixi, eam ex mente non hauriamus, et sic etiam ignoramus ea omnia quae de iis quaeri solent, an scilicet uniri possint cum corpore, qualia illa fuerint corpora quae in vetere Testamento sibi saepe adaptabant, et similia ». Adam et Tannery, V, 157.

(2) *Discours de la Méthode*. Adam et Tannery, VI, 64.

(3) *Ibid.*, 41.

ce qui intéresse Descartes. Il s'agit pour lui de justifier la connaissance des choses extérieures par la clarté et la distinction des idées; or si les idées qui sont en nous correspondent, lorsqu'elles sont unies par la déduction, aux lois mêmes que Dieu suit dans l'organisation de la nature, on peut dire que le progrès de notre connaissance nous permet d'aller des causes aux effets. Les *Principes* peuvent alors présenter en ces termes la tâche propre du physicien : « Après avoir ainsi connu que Dieu existe et qu'il est l'auteur de tout ce qui est ou peut être, nous suivrons sans doute la meilleure méthode dont on puisse se servir pour découvrir la vérité, si de la connaissance que nous avons de sa nature, nous passons à l'explication des choses qu'il a créées, et si nous essayons de la déduire en telle sorte des notions qui sont naturellement en nos âmes que nous ayons une science parfaite, c'est-à-dire que nous connaissions les effets par leurs causes (1). » On pourrait dire que la véracité divine intervient ici en un nouveau sens. Il existe, en effet, comme une double création, celle des essences en moi et celle des substances hors de moi. Or je sais que les essences viennent de Dieu, mais elles ne seraient pas en moi si Dieu n'avait résolu d'agir, dans la création des substances, conformément aux lois qu'il me manifeste. Il faut remarquer enfin que les vérités éternelles que nous découvrons dans la lumière naturelle ne sont pas moins l'objet d'une création que l'existence physique de l'univers; l'une et l'autre se correspondent, parce que Dieu ne saurait être trompeur; nous sommes assurés, par suite, qu'en suivant l'ordre vrai de la déduction, à partir du simple, nous comprendrons la nature des œuvres de Dieu. C'est en ce sens que nous proposons d'interpréter le mot très important de Bordas Desmoulins, que citait Hamelin. « Pour Descartes, toute connaissance n'est qu'une révélation (2). »

(1) Adam et Tannery, IX, 35.

(2) *Le Système de Descartes*, p. 233.

On aperçoit ainsi comment peut se résoudre « l'objection des objections », qui porte sur le passage du possible au réel, de la Mathématique à la Physique. Descartes réalise ce passage par une analyse dont les moments principaux sont le Cogito, la preuve de Dieu par l'idée de l'infini en moi, et le recours à la véracité divine. Le mathématisme cartésien se justifie donc par un spiritualisme qui ne trouve jamais son point de départ que dans la pensée. Mais il reste que ce n'est point par une simple analyse de la pensée que l'on peut atteindre l'être, les idées qui sont au centre du système cartésien, et surtout, au sens où nous l'avons montré, celle de l'illumination intellectuelle, rapprochent ce système plus de la métaphysique chrétienne de la liberté, dont elle est peut être une des expressions les plus nettes, que de l'idéalisme moderne.

Il faut remarquer, en outre, que dans la philosophie cartésienne, il est un des caractères du réel qui échappe aux déterminations de la pensée, c'est la contingence. L'enchaînement des natures simples ne nous permet de reconstruire, parmi les vérités de la physique, que celles qui sont nécessaires. Les *Regulae* définissent précisément en fonction de ce problème la nature des liaisons contingentes et nécessaires : « *Necessaria est cum una in alterius conceptu confusa quodam ratione ita implicatur, ut non possimus alterutram distincte concipere si ab invicem sejunctos esse judicemus* (1). » C'est qu'en effet, les idées distinctes ne peuvent être entièrement indépendantes, mais elles s'appellent pour ainsi dire les unes les autres. Dans cet effort pour les unir, nous laissons entièrement de côté les relations contingentes, que Descartes définit en ces termes : *Contingens vero est eorum unio quae nulla insepa abili relatione conjunguntur, ut cum dicimus corpus esse animatum, hominem esse*

(1) *Regulae*, XII, Adam et Tannery, X, 421.

vestitum. L'entretien avec Burman montrait encore qu'une relation contingente ne peut être donnée dans une idée claire, et que, par suite, la pensée ne saurait suffire à nous en montrer la réalité hors de nous. *Notandum autem hic nos loqui de clara perceptione, non imaginatione ; quamvis enim quam clarissime imaginamus caput leonis adjunctum corpori caprae, non tandem inde sequitur ea existere, quoniam non clare percipimus velut nexum illum qui inter illa est, ut clare video Petrum stantem, sed non video clare stare contineri et connexum esse cum illo* (1). Descartes n'ignore donc pas la différence entre les deux ordres de vérité, il ne cherche aucunement à ramener les unes aux autres ; la dialectique cartésienne ne justifie donc le passage du possible au réel que pour ce qui concerne la nécessité seulement. C'est qu'en effet, suivant une remarque de M. Gilson, que nous aurons l'occasion de reprendre dans cette étude, « une philosophie qui part de la pensée n'y découvre le réel que sous l'aspect de la nécessité (2) ». Cependant le problème demeure de savoir quelle place il convient de faire aux vérités contingentes ; c'est même, nous semble-t-il, le problème propre que rencontre la dialectique, lorsqu'elle s'applique à l'étude de la réalité concrète. Nous aurons donc à examiner d'une façon particulière la signification que prend à ce point de vue la philosophie de Leibniz.

II. — Chez Malebranche les doctrines théologiques que nous avons souvent vues sous-jacentes à l'exposé de Descartes seront mises en pleine lumière. C'est à la volonté divine, c'est finalement à la révélation qu'il faut faire appel pour justifier notre connaissance de l'existence des choses. Il est vrai d'abord que nous ne pouvons connaître les choses que dans la Raison, qui

(1) Adam et Tannery, V, 160.

(2) *Discours de la Méthode*. Commentaire, p. 309.

nous manifeste leurs idées. Mais Malebranche montre avec grand soin qu'il ne s'agit aucunement par là de voir les choses dans la lumière même de l'âme. « Autrement je pourrais, en me contemplant, connaître les ouvrages de Dieu ; je pourrais, en considérant attentivement mes propres modalités, apprendre la physique et plusieurs autres sciences, qui ne consistent que dans la connaissance des rapports de l'étendue, comme vous le savez bien. En un mot, je serais ma lumière à moi-même, ce que je ne puis admettre sans quelque espèce d'horreur (1) ». Nous ne pouvons donc tirer l'être de la pensée, d'abord parce que la vérité n'est jamais saisie dans notre pensée en tant que telle, mais dans les idées, c'est-à-dire ce qu'il y a en Dieu qui représente les êtres créés. En outre, à supposer même que l'on considère la pensée divine, le passage à l'existence n'apparaîtrait aucunement nécessaire, et, par là, se trouverait encore contredite, on le voit, l'ambition de l'idéalisme. Bien loin de nous donner une démonstration exacte de l'existence des corps, ce que Théodore nous propose dans les *Entretiens*, c'est « une démonstration exacte de l'impossibilité d'une telle démonstration (2) ». En effet, on ne peut démontrer une vérité qu'en montrant comment elle est rattachée nécessairement à un principe, mais il n'y a aucune nécessité de ce genre dans les œuvres de Dieu. Il n'est pas compris dans son essence qu'il soutient un rapport avec des créatures ; l'existence des choses ne dépend donc que de sa volonté, dont nous ne pouvons être instruits que dans la mesure où il nous révèle quelque chose de ses desseins. Or la décision de Dieu de donner l'être à des créatures physiques, à des corps, se trouve comprise d'une certaine façon dans le dépôt de la révélation. Mais nous ne pouvons rattacher cette existence

(1) *Entretiens sur la Métaphysique*, éd. P. Fontana, t. I, p. 107.

(2) *Ibid.*, p. 130.

à la pensée par un lien de nécessité que la dialectique nous permettrait de retrouver.

Spinoza rencontre lui aussi le problème des rapports des essences et des existences, qui est, semble-t-il, le problème spécifiquement cartésien. Pour établir le rapport entre les deux ordres, il fera intervenir des principes bien différents de ceux de Malebranche et de Descartes, mais finalement c'est à la puissance infinie de Dieu, sinon à sa volonté, en tant que distincte de son entendement, qu'il faut avoir recours. Le problème se posait, en effet, à Spinoza dans des conditions semblables à celles que nous avons cherché à définir dans notre analyse de la pensée cartésienne. Dans l'un et l'autre cas, il est entendu que les universaux de la dialectique péripatéticienne ne peuvent être d'aucun secours pour la connaissance vraie. Descartes trouvait le point de départ de la science, non pas dans les données sensibles, mais dans les natures simples, dont la réalité concrète est composée. A partir du sensible, en effet, nous ne pourrions former que des concepts, qui n'ont pas la clarté et l'évidence de l'idée. Chez Spinoza de même, la connaissance par les notions communes ne peut être que tout à fait provisoire et insuffisante ; il n'y a pas à chercher ce qui pourrait en garantir la réalité, « attendu que seules les choses particulières ont une cause, et non les générales, car ces dernières ne sont rien (1) ». D'une façon générale, la méthode qui consisterait à partir de l'existence des choses singulières, sujettes au changement, ne pourrait nous mener à une connaissance vraiment assurée, parce que ces choses dépendent d'une infinité de causes, qui les poussent à l'existence, et qu'il n'est pas possible, à cause de la faiblesse humaine, de dominer entièrement ces causes.

Il est vrai que nous avons une autre ressource, qui

(1) *Courti Traité*, I, ch. 6.

consiste à partir, non des existences, mais des *res fixae et aeternae*, qui n'ont pas été construites péniblement, à partir des caractères saisis dans l'existence concrète (1). La vérité est, en effet, un caractère intrinsèque de l'idée; elle se définit sans aucune référence à une réalité extérieure, elle consiste uniquement dans la rigueur de la construction, elle n'a comme condition que le libre progrès, la spontanéité de l'esprit; vérité et réalité se correspondent ainsi entièrement. L'idée vraie a le privilège de porter directement sur le réel, ou mieux d'être ce réel même. C'est ce que l'on exprime en disant que le système des essences objectives correspond au système des essences formelles. *Quod intellectus certitudinem involvat, hoc est quod sciat res ita esse formaliter, ut in eo obiective continentur* (2). Mais il reste à justifier cette correspondance, et montrer comment, aux yeux de Spinoza, la synthèse peut être la vérité elle-même.

Ce qui nous aidera à résoudre ce problème, c'est une réflexion sur la nature des essences. Spinoza nous dit qu'elles sont *verae seu reales* (3). C'est qu'en effet, la réalité des choses n'est pas seulement leur existence de fait, en tant qu'elles sont engagées dans la durée. Cette existence n'est rendue possible que par le rapport d'une essence donnée avec toutes les autres. Mais l'actualité d'une chose peut être prise en un deuxième sens, en tant que

(1) « Unde possumus videre apprime nobis esse necessarium, ut semper a rebus physicis, sive ab entibus realibus, omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quoad ejus fieri potest, secundum seriem causarum ab uno ente reali ad aliud ens reale, et ita quidem, ut ad abstracta et universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus, sive ut ea ab aliquo reali non concludantur. Sed notandum me hic per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantum modo seriem rerum aeternarum... Unde haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob earum ubique praesentiam, ac latissimam potentiam, erunt nobis tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium et causae proximae omnium rerum ». *De Intellectus emendatione*, Van Vloten et Land, t. I, p. 33.

(2) *Ibid.*, p. 35.

(3) *Ethique*, V, 29, Schol.

nous la concevons comme contenue en Dieu, et comme suivant de la nécessité de la nature divine. Les essences sont alors prises indépendamment de leur rapport à un temps et à un lieu déterminés, mais, au contraire, d'une façon éternelle. Leur réalité vient donc de ce qu'elles correspondent aux modes finis et éternels (1). Ainsi en saisissant, par la connaissance vraie, la nature des essences, c'est Dieu même que nous atteignons. « Dieu est la vérité et la vérité est Dieu même (2). » La connaissance atteint donc la vérité et l'être, lorsqu'elle part de Dieu, et sans cesser d'être en Dieu, enchaîne les essences dans l'ordre dû. *Porro ex hoc ultimo quod diximus, scilicet quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum quod, ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debet omnes suas ideas producere ab ea quae sit fons et origo omnium idearum* (3). Spinoza nous marque ici la condition essentielle qui permet le progrès de la connaissance. A partir de l'idée de Dieu, nous connaissons, par l'enchaînement des idées, le système de toutes les essences, précisément parce que Dieu a la vertu de les produire toutes, et en outre parce qu'il les produit d'une façon nécessaire, sans que la liberté de son choix vienne faire obstacle à la nécessité de la déduction. La philosophie de la connaissance repose donc tout entière sur la théorie de l'identité du possible et du réel. C'est qu'en effet « la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir, c'est-à-dire tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu suit aussi en Dieu objectivement et dans le même ordre, et dans la même connexion de l'idée de

(1) « Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur : vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt. » *Ethique*, V, 29, Scholium.

(2) *Court Traité*, II, 15.

(3) *De Intellectus emendatione*. Von Vloten et Land, t. I, p. 14.

Dieu (1). » Il détermine nécessairement le système de toutes les essences qui existent en lui d'une façon éternelle; l'existence temporelle ne fait intervenir aucune distinction, qui serait prise de sa volonté, dans ce système. Dès lors, lorsque nous partons de l'idée de Dieu, nous pouvons assister à la progression idéale de toutes les vérités et des essences, qui seront ensuite manifestées dans la durée.

Sans doute Spinoza ne se propose pas de connaître, par cette méthode déductive, toutes les réalités qui sont engagées dans la durée, mais seulement les choses éternelles et fixes. L'expérience jouera un rôle dans la connaissance des choses singulières sujettes au changement. Mais, dans le cas où nous pouvons nous élever à cette connaissance éternelle, elle constitue la vérité idéale à laquelle correspond la réalité des modes finis dans la durée.

Spinoza a donc fondé la théorie de la connaissance sur une métaphysique nouvelle, et l'originalité de sa pensée consiste, pour une très grande part, dans les rapports de ces deux parties du système. En effet, si on les prend en elles-mêmes, la doctrine de l'identité du possible et du réel et l'idée de la procession éternelle des essences en Dieu ne sont pas nouvelles, mais aucune philosophie n'avait jusqu'alors fait servir ces thèses à la justification de la connaissance, indépendamment des constatations empiriques. Lorsque Descartes se demandait comment il peut se faire que les idées claires, dans la pensée, ont en outre la perfection d'être vraies, c'est-à-dire comment les choses peuvent exister « en tant qu'on les considère comme l'objet des démonstrations de géométrie » il faisait intervenir, en la renouvelant, au moins dans son application, la doctrine de l'illumi-

(1) *Éthique*, II. 7. Corollarium.

nation intellectuelle, et c'est l'idée de la révélation qui devait, pour un problème analogue, être utilisée par Malebranche. Spinoza emprunte les éléments de sa doctrine à une tradition bien différente, qu'il renouvelle, en utilisant, pour la solution d'un problème nouveau, des données classiques, qui se présentaient à lui. Nous ne sommes point en mesure d'indiquer avec précision quelle en est l'origine, mais certains rapprochements, que nous ont suggérés des études sur le péripatétisme arabe nous paraissent s'imposer, et comportent sans doute des éléments qu'il conviendrait de retenir.

L'historien retrouvera, en effet, bien souvent, chez Spinoza, quelques-unes des doctrines de cette métaphysique gréco-arabe sur le problème des essences en Dieu, ou dans notre pensée, ou sur le caractère pratique de la philosophie. On sait d'abord que la philosophie d'Avicenne est une philosophie de la nécessité, et c'est par là qu'elle entre en conflit avec l'interprétation chrétienne de la création. Pour Avicenne, les possibles sont éternellement dans l'entendement divin, et la liberté divine consiste simplement en ce que Dieu consent à cette production nécessaire. En effet, les essences sont des *possibles per se esse*, c'est-à-dire qu'elles sont possibles par soi, avant de devoir à la causalité divine d'exister. Dieu donne ensuite l'être à ces natures éternelles, en ce sens qu'il laisse la fécondité infinie de sa nature se répandre sur ses créatures ; mais il ne peut être mû par aucun désir, il n'a pas de fin. *Haec igitur est voluntas ejus quae est expers imperfectionis et immunis a desiderio intelligendi aliquid* (1). On peut donc comparer utilement la pensée d'Avicenne avec la doc-

(1) *Métaphys. VIII*, éd. 1508, p. 100, v. b. Pour l'analyse de la doctrine d'Avicenne, cf. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, p. 139-141, 160 et 161. HAMELIN a montré, d'une autre façon, l'influence du péripatétisme alexandrin sur Spinoza. Cf. *Sur une des origines du Spinozisme*. Année Philosophique, 1900, p. 18 sv.

trine spinoziste suivant laquelle nous concevons les essences comme contenues en Dieu, et suivant de la nécessité de la nature divine. Nous venons de marquer, en outre, l'importance de l'idée spinoziste de la nécessité dans la procession des essences. L'idée de création, et celle de libre arbitre divin sur lequel elle se fonde, ne peuvent avoir dans cette doctrine aucun sens. Or un traité dont l'importance est considérable pour les études médiévales, le *de Erroribus Philosophorum*, présente, au nom d'Avicenne, des arguments qui tendent à critiquer le libre arbitre divin dans la création, et qui paraissent être repris exactement par Spinoza. Dieu ne peut être aucunement distingué de ses décrets, et par suite il ne peut pas être sans eux ni inversement. C'est qu'en effet, si Dieu avait retardé l'exécution de ses décrets à un moment déterminé, il faudrait dire qu'il y a dans sa volonté un changement ; il attendait pour ainsi dire le moment d'agir, ce qui est reconnaître de l'imperfection dans son œuvre et dans sa nature (1).

En ce qui concerne maintenant la présence des idées éternelles dans l'âme humaine, les doctrines du péripatétisme arabe sont, par certains côtés, semblables, mais, dans l'ensemble, assez différentes de celle de Spinoza. D'une façon générale, on affirme que les idées ou formes

(1) « De collectione errorum Avicennae. Ulterius voluit quod a Deo invariabili nihil variabile immediate progredi poterat, unde ait, eodem capitulo, quod si a Deo procedit immediate aliquod variabile per naturam, variata est in eo natura, si per intentionem variata est in eo intentio ; si per voluntatem variata est in eo voluntas. Imo, quod pejus est, appellat haereticos omnes dicentes Deum praecedere creaturam prioritate durationis, quia sic dicentes negant a Deo libertatem arbitrii ; quia si Deus non statim produxit creaturam non habuit plenam libertatem suae actionis, sed expectabat tempora et horas ut ageret. » *De Erroribus Philosophorum*, éd. Mandonnet, Siger de Brabant; t. 2, p. 11. — Cf. *Ethique*, I, 33, sch. 2. Spinoza critique la destruction de l'entendement et de la volonté en Dieu. « Nam alias Deus omnium rerum causa non esset. Deinde quod omnia Dei decreta ab aeterno ab ipso Deo sancito fuerunt. Nam alias imperfectionis et inconstantiae argueretur. At cum in aeterno non detur quando, ante, nec post, hinc ex sola sequitur Dei perfectione Deum aliud decernere numquam posse, nec unquam potuisse, sive Deum ante sua decreta non fuisse nec sine ipsis esse posse. »

sont communiquées à l'âme par une intelligence séparée (ce qui correspond à l'hypothèse d'une « substance plus noble que le corps » de la sixième Méditation). Nous sommes bien loin de la métaphysique spinoziste qui identifie, avec une rigueur absolue, la vérité et Dieu même. Mais il n'en reste pas moins que, dans l'hypothèse des Arabes, c'est en se connaissant elle-même que l'âme peut aussi connaître les choses. La célèbre condamnation de 1277 critiquait de ce point de vue une des thèses de l'averroïsme parisien, dans laquelle nous verrions volontiers, à l'aide d'une transposition où s'exprimera tout le sens métaphysique de la doctrine, une des premières formules de l'idéalisme moderne : « *Quod anima intellectiva cognoscit omnia alia. Species enim omnium rerum sunt sibi concreatae. Sed haec cognitio non debetur intellectui nostro, secundum quod noster est, sed secundum quod est intellectus agens* (1). On sait d'ailleurs que dans la philosophie chrétienne la question s'était posée d'identifier l'intellect agent avec Dieu. Finalement cette réduction devait être jugée impossible, mais Spinoza n'avait pas les mêmes raisons de la repousser, et il n'est pas impossible que l'une de ses premières inspirations doive être cherchée dans des thèses de ce genre, dont l'exposé devait être classique dans la scolastique juive.

Enfin nous voudrions insister surtout sur l'inspiration semblable qu'il est encore possible de remarquer pour la philosophie pratique. Nous avons été très frappé, en lisant la liste des propositions averroïstes condamnées en 1277 de trouver deux thèses à propos desquelles il ne sera pas difficile d'évoquer le *Traité théologico-politique*. Les rapports de la philosophie et de la théologie sont présentés de la même façon dans les deux doctrines. C'est à la philosophie seule qu'il appartient de

(1) Prop. 145. Ed. Mandonnet. Siger de Brabant, t. 2.

donner la sagesse, comme l'expriment ces formules : *Quod non est excellentior status quam vacare philosophiæ. Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum* (1). C'est à la philosophie enfin qu'il appartient de donner, avec la sagesse, la béatitude par l'amour intellectuel. Averroès enseigne, il est vrai, dans son traité *De connexion intellectus abstracti cum homine*, que notre béatitude consiste dans l'union de l'âme avec l'intellect agent séparé, et il n'est pas possible d'aller au delà ; c'est même contre cette philosophie que porte l'argumentation de saint Thomas sur la possibilité de la béatitude surnaturelle par l'union directe de l'âme avec Dieu. Mais il n'en reste pas moins que la béatitude est de nature uniquement intellectuelle ; la notion chrétienne de salut n'intervient ici aucunement. Averroès enseigne d'ailleurs que l'âme, de même que l'intellect séparé, se fondent finalement en Dieu, et le sentiment de l'unité n'est pas moins grand chez lui que chez Spinoza. « Lors donc que l'intellect en capacité ou en acte a été détruit, les autres facultés de l'âme sont également détruites, car il en est des différentes formes comme de différentes flammes, je veux dire que la plus forte fait disparaître la plus faible. C'est à cela que Dieu fait allusion en disant : Tu ne saurais me voir, mais regarde vers la montagne ; il la réduisit en poussière, et Moïse tomba évanoui (Koran, ch. VII). Il faut donc, ajoute Iba-Roschd, méditer sur le véritable être, et c'est là l'unité de Dieu, contrairement à ce qu'ont dit ceux qui sont dans l'erreur, à savoir que le Messie est le fils de Dieu et que la divinité est sortie d'une femme, etc. (2). »

Quelle que soit donc l'originalité de la philosophie de Spinoza, elle ne se construit qu'à l'aide des éléments théologiques qu'elle emprunte à une tradition différente de celle dont se réclamaient Descartes et Male-

(1) Prop. 1 et 2. *Ibid.*

(2) MUNK, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, p. 453.

branche (et encore ne faut-il point négliger les éléments chrétiens du spinozisme). Si le passage de l'essence à l'existence peut être assuré, et si le mathématisme cartésien exprime bien la vérité de la philosophie naturelle, ce n'est qu'à la condition de faire intervenir, comme garantie dernière, l'idée principale de la tradition juive, celle de la puissance infinie de Dieu, interprétée surtout à l'aide de la philosophie gréco-arabe de la nécessité (1).

III. — La pensée de Leibniz est dominée par le double souci de justifier par des raisons métaphysiques le détail même des choses, qui va à l'infini, et de rattacher chacune des vérités particulières à la considération de l'ensemble. La doctrine constante, et dont nous devons partir, consiste à distinguer deux sortes de vérités, les unes sont nécessaires ou analytiques et dépendent de l'essence de Dieu, tandis que les autres sont contingentes ou synthétiques, et dépendent de sa volonté. « Son entendement est la source des essences et sa volonté est l'origine des existences. Voilà en peu de mots la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections, et par lui l'origine des choses (2). » Nous avons donc à chercher quelle est la signification de cette analyse et de cette synthèse, comment par leur moyen nous pouvons comprendre la nature des substances complètes et existantes.

Toutes les vérités, indépendamment de celles qui portent sur l'existence temporelle, sont analytiques ; la raison principale, de nature logique, est celle que Leibniz nomme « l'argument pris de la nature des propositions (3) ». C'est, en effet, une règle de logique essentielle, suivant laquelle ; *Praedicatum inest subjecto semper in*

(1) L'interprétation que nous proposons ici est semblable à celle que soutenait BROCHARD, *Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, p. 369, 70, 82, 83.

(2) *Théodicée*. 7. Erdmann, 506.

(3) *Lettres à Arnauld*, Janet, I, 605.

propositione vera. Elle nous permet d'abord, d'une façon générale, d'affirmer la réalité des substances, et lorsque nous en cherchons la raison, il faut dire qu'« il n'est pas possible d'en trouver une autre, sinon que tous mes attributs et états précédents et suivants sont des prédicats d'un sujet, *insunt eidem subjecto*. Or, qu'est-ce que dire que le prédicat est dans le même sujet, sinon que la notion du prédicat se trouve en quelque façon enfermée dans la notion du sujet (1). » Par là nous pouvons encore justifier la proposition que Leibniz veut faire admettre à Arnauld : « la notion individuelle d'une personne contient à l'avance ce qui lui arrivera à jamais ». La discussion avec Arnauld devait faire apparaître une difficulté particulière : quelle place faut-il faire dans cette logique aux vérités contingentes, comment justifier les événements qui dépendent du libre arbitre de Dieu, « comme, entre autres, la religion judaïque et chrétienne, et surtout l'incarnation du Verbe Divin (2) ? » Pour résoudre cette difficulté, Leibniz montrera que les décrets libres de Dieu, pris au moins comme possibles, interviennent dans la constitution des notions complètes. Par là se trouvait posé le problème le plus grave de la logique analytique : comment expliquer l'union des prédicats entre eux. Il ne suffit pas, en effet, de dire que les prédicats sont rattachés à la substance, il faut montrer, en outre, comment se constitue la notion du sujet par l'ensemble de tous les prédicats, ou, autrement dit, montrer comment les prédicats s'enchaînent et forment un tout.

Il faut remarquer d'abord que la notion individuelle, si on la prend avec tous les caractères qui l'achèvent et la distinguent d'une notion incomplète, suppose toujours la considération de l'infini. « Le temps et le lieu, bien loin de déterminer d'eux-mêmes, ont besoin d'être

(1) Janet, *ibid.*

(2) *Ibid.*, 593.

déterminés par les choses qu'ils contiennent. Ce qu'il y a de plus considérable en cela est que l'individualité enveloppe l'infini, et il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir la connaissance du principe d'individuation de telle chose, qui vient de l'influence (à l'entendre sainement) de toutes les choses de l'univers les unes sur les autres (1)». Une substance de l'univers ne peut se définir sans une infinité de prédicats, parce qu'elle enferme un rapport à tout l'univers, qui est infini. C'est donc la considération de l'ensemble des choses qui nous permet de concevoir exactement l'unité de chaque chose; on voit ainsi comment les deux points de vue se trouvent joints. Si l'on songe que les prédicats de la substance expriment souvent des vérités contingentes, on dira que la contingence dans la pensée de Leibniz se tire de l'infini. Ainsi on laisse subsister la règle générale des propositions analytiques, mais elle se trouve, d'une certaine façon, modifiée. Pour expliquer l'union des prédicats dans une substance complète, il faudrait, en effet, faire intervenir une analyse infinie, à laquelle l'esprit humain ne peut pas prétendre. *Veritates contingentes infinita analysi indigent, quam Deus solus transire potest... Quaecumque igitur veritas analyseos est incapax demonstrari ex rationibus suis non potest, sed ex sola divina mente rationem ultimam ac certitudinem capit, necessaria non est. Alque haec est radix contingentiae, nescio an hacenus explicatae a quoquam (2).*

Sur la considération des substances complètes, définies par un ensemble de prédicats compatibles, se fonde le principe des indiscernables. A vrai dire, ce principe, comme tous ceux qui interviennent dans la philosophie de Leibniz, pourrait être établi par une démonstration prise de plusieurs points de vue différents. Par exemple, on peut le rattacher à l'idéalité de l'étendue. En effet,

(1) *Nouveaux Essais*, III, 3, Erdmann, 303^b.

(2) *De scientia universali seu calculo philosophico*. Erdmann, 83 b.

le principe des indiscernables s'énonce souvent en disant que les dénominations extrinsèques ont leur fondement dans des dénominations intrinsèques. On en voit aisément la raison. C'est que pour Leibniz la matière est idéale, elle a son origine en somme dans les perceptions obscures de la monade. Les relations spatiales ne sont donc que des phénomènes et doivent être fondées, par suite, sur des différences données dans l'essence elle-même (1). Mais on peut donner du principe des indiscernables une deuxième démonstration, qui est plus importante pour notre dessein. Leibniz nous suggère lui-même un rapprochement important avec la métaphysique thomiste : « Je suis même très persuadé de ce que saint Thomas avait enseigné déjà à l'égard des intelligences, que je tiens être général, savoir qu'il n'est pas possible qu'il y ait deux individus entièrement semblables ou différant *solo numero* (2). » On remarquera aisément la différence qui sépare les deux doctrines. La théorie de l'individualité angélique signifie pour saint Thomas que les caractères, exclusivement pris de la forme, lorsqu'on laisse de côté la matière et l'étendue, définissent une perfection qui ne peut être multipliée à l'intérieur de l'espèce. Affirmer, comme le fait Leibniz, que la même interprétation vaut pour toutes les substances en général, c'est identifier la diversité des prédicats qui s'attribuent à l'essence, à des différences uniquement formelles, qui définissent dans le thomisme chacune des natures angéliques. Cela revient à dire pratiquement que la notion de l'accident disparaît. Le système va développer les conséquences qu'il comporte et exclure finalement, quelle que soit l'intention primitive de Leibniz, la réalité de la contingence.

Mais ces conséquences mêmes procèdent d'une ori-

(1) « Nulla datur denominatio adeo extrinseca ut non habeat intrinsecam pro fundamento ». Gerhard, II, 240.

(2) Janet, I, 604.

gine haute, et nous allons être ramenés, par cette considération, à l'examen de la logique analytique. Comparons, en effet, le *Praedicatum inest subjecto* à une formule assez voisine, dont on voit assez souvent l'usage chez saint Thomas : *In qualibet propositione affirmativa vera oportet quod praedicatum et subjectum significant idem secundum rem aliquo modo et diversum secundum rationem* (1). Lorsqu'on dit dans cette doctrine que le prédicat est identique au sujet, on entend que le prédicat vient déterminer la réalité par elle-même incomplète du sujet. On peut résoudre par là le problème du même et de l'autre, c'est-à-dire expliquer comment il se fait que le même devienne *autre* et non pas *un autre*. La raison en est que les prédicats, loin d'être des choses entièrement constituées et s'ajouter, on ne sait comment, à une réalité elle-même achevée, supposent encore le sujet dans leur notion. Ainsi le sujet, pris d'abord d'une façon incomplète et virtuelle, se retrouve tout entier, sauf en ce qui concerne cette virtualité, même sous les prédicats. La règle de l'identité du prédicat et du sujet peut donc s'appliquer aussi bien aux vérités contingentes qu'aux vérités nécessaires. Elle n'implique en rien une inclusion actuelle du prédicat dans le sujet. Le sujet n'est pas considéré comme une chose en acte qui posséderait à l'avance la somme de ses prédicats. Leibniz pose le problème d'une façon bien différente. Il se demande à quelles conditions il peut se faire que les prédicats soient affirmés avec vérité du sujet, et répond en disant qu'il faut bien d'une certaine façon que ce sujet les comporte. Il faut alors réaliser cette notion des prédicats et se demander comment la somme en peut être constituée. De là résulte d'abord le principe des indiscernables. Il est clair, en effet, que si la réalité du sujet est faite de la somme de ses prédicats, on ne peut trouver cette somme

(1) *Summa theologiae*, I^a, q. 13, a. 12.

identique dans deux sujets différents. Enfin il devient possible de dégager d'une façon purement analytique toutes les vérités de la notion du sujet ainsi entendue. Si l'on demande alors — ce qui est la difficulté dernière — comment on peut savoir quels sont les prédicats qui sont compatibles et définissent ainsi une substance, Leibniz répond en disant que « l'individualité enveloppe l'infini » et que, par suite, l'analyse, supposée par cette philosophie logique, n'est finalement possible que par Dieu seul.

A ces vérités s'opposent celles qui concernent l'existence ou, plus exactement, pour laisser de côté l'existence de Dieu, l'existence temporelle. Les vérités que nous pouvons affirmer ne sont plus analytiques, au moins au sens où l'étaient les premières, elles dépendent de la volonté divine, car « il n'y a que Dieu qui voit comment ces deux termes, moi et l'existence, sont liés, c'est-à-dire pourquoi j'existe (1). » Et pourtant on ne peut s'en tenir à cette affirmation pure et simple. Une analyse infinie nous permettrait de voir comment se constituerait l'essence complète, et un procédé du même genre va nous permettre de rendre raison de l'existence elle-même. Elle dépend, en effet, d'une nécessité, non point physique, mais morale. Le possible se distingue de l'existence, parce qu'il implique une moindre perfection, et finalement parce qu'il n'entre pas dans l'harmonie suprême des choses. « Pour être possibles, il suffit de l'intelligibilité, mais pour l'existence il faut une précellence d'intelligibilité ou d'ordre, car il y a ordre à mesure qu'il y a beaucoup à remarquer dans une multitude (2). » Tous les possibles prétendent ainsi à l'existence, et l'atteindraient en fait s'ils avaient une assez

(1) *Nouveaux Essais*, IV, 7, Erdmann, 362 a.

(2) *Lettres à Bourguet*. Erdmann, 718 b. « Existere nihil aliud est quam harmonicum esse. » Cité par RIVAUD : *Textes inédits de Leibniz*. Revue de Métaphysique, 1914, p. 97, n. 3.

grande perfection. On sait, en effet, que c'est surtout le principe du meilleur et de l'harmonie qui préside au choix des possibles. Telle est la doctrine qu'exprime surtout le *De rerum origine radicali*. Le monde ne comporte pas une nécessité physique, en ce sens que son contraire sera impossible, mais il importe cependant une nécessité morale, de sorte que le principe de l'existence se trouverait finalement dans la perfection (1). Il y a donc des raisons qui guident le choix du meilleur et qui permettent le passage de l'essence à l'existence.

L'intention primitive de Leibniz était de justifier, à côté des vérités nécessaires, la nature des vérités contingentes. Nous avons trouvé finalement deux définitions de la contingence. La première se prend de la considération de l'infini, et la seconde de celle de l'existence. « Les philosophes aussi, dit Leibniz, distinguant si souvent ce qui est de l'essence et ce qui est de l'existence, rapportent à l'existence ce qui est accidentel ou contingent (2) ». Mais, au lieu de s'en tenir à cette affirmation de fait, une double analyse nous permet de rendre compte des vérités de ce genre. D'abord les prédicats qui entrent dans la définition de l'essence complète, et qui achèvent en ce sens l'individualité, peuvent être découverts par une analyse infinie. Ensuite, à supposer même que l'individualité soit ainsi entièrement constituée, nous serions encore dans le domaine de l'essence et du simple possible, mais c'est la considération de la perfection des essences qui explique la réalisation du meilleur système des compossibles. La dialectique réussit donc, semble-t-il, là où échouaient les autres systèmes cartésiens. Mais

(1) « Atque item jam habemus physicam necessitatem ex metaphysica ; etsi enim mundus sit metaphysice necessarius, ita ut contrarium implicet contradictionem, seu absurditatem logicam, est tamen necessarius physice, ita ut contrarium implicet imperfectionem seu absurditatem moralem. Et ut possibilitas est principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus (per quam plurima sunt compossibilia) principium existentiae. » Erdmann, 148 a.

(2) Janet, I, 456.

il faut bien remarquer que ce qui permet son succès, c'est l'application du principe de perfection ou du bien, qui soutient ainsi, suivant la remarque de Boutroux, avec l'existence un rapport que ne comporte aucun autre principe.

Et pourtant on ne pourrait dire que ce passage de l'abstrait au concret, du possible au réel, ne fasse intervenir rien d'autre que des nécessités tout idéales. D'abord la réalité dont on part, dans cette reconstitution dialectique, c'est-à-dire celle du possible et des essences, n'est pas entièrement primitive, mais elle dépend elle-même de l'acte premier qui est Dieu. Leibniz commence par dire : « J'appelle possible tout ce qui est parfaitement concevable, et qui a, par conséquent, une essence, une idée, sans considérer si le reste des choses lui permet de devenir existant (1). » Mais il faut aller au delà, et chercher la source des possibles. Or « la réalité des possibles et des vérités éternelles doit être fondée dans quelque chose de réel et d'existant (2). » C'est Dieu qui est ainsi le fondement de tous les possibles, si bien que la réalité que nous leur reconnaissons peut nous permettre de remonter à la réalité première. Ainsi, puisque la nature même du possible vient de l'acte, on ne peut dire que le mouvement de la pensée, dans le passage de l'essence à l'existence nous fasse saisir et dominer entièrement les conditions métaphysiques du réel. Nous verrons que les philosophies post-kantiennes essayent, au contraire, de saisir l'indétermination de l'être primitif un point de départ absolu. C'est une inspiration bien différente que nous trouvons dans toutes les métaphysiques cartésiennes. En outre, dans le système leibnizien, Dieu intervient d'une façon nécessaire à un autre moment, comme auteur de l'harmonie

(1) *Lettre à Bourguet*, Erdmann, 720 a.

(2) *Ibid.* 719 b. Sur ce point, cf. BOUTROUX, *Introduction à la monadologie*, p. 72.

préétablie. On sait que Leibniz a vu dans cette idée la vérité principale de sa philosophie, et celle qui permet le mieux de donner une idée conforme à la perfection des attributs divins. En effet, la logique du *Praedicatum inest subiecto* nous oblige à fonder les dénominations extrinsèques sur des dénominations intrinsèques. Dès lors, comme il n'y a pas d'interaction réelle des substances, l'ordre des substances entre elles doit être réalisé par l'harmonie préétablie. L'action divine qui crée les substances ne se comprendrait pas sans l'action qui réalise en outre leur accord. Il est donc impossible de saisir une substance achevée indépendamment de la considération de tout l'univers, « la nature, vertu et fonction des substances, n'étant que d'exprimer la nature et Dieu (1). » C'est cette considération qu'il faut faire intervenir lorsqu'on cherche à expliquer, avec l'unité de la substance, les attributs contingents qu'elle comporte et son existence même. C'est pourquoi Leibniz traduisait peut-être l'inspiration la plus profonde de sa doctrine, lorsqu'il disait : « Mes méditations fondamentales ne portent que sur deux choses, savoir sur l'unité et sur l'infini (2). »

Nous pouvons maintenant présenter en quelques mots, en ce qui concerne notre problème, l'esprit constant de l'idéalisme cartésien. La philosophie de la connaissance nous a paru être en rapports avec une certaine conception de l'action divine. Il faut mettre en lumière, nous semble-t-il, chez Descartes les éléments

(1) *Discours de métaphysique*. Gehhardt. IV, 460. Cf. RIVAUD, *loc. cit.*, p. 117. « D'un autre côté, comme l'harmonie n'existe pas en dehors d'un esprit, Leibniz est amené à réfléchir sur les rapports de l'univers avec l'esprit infini qui en assure l'harmonie. L'existence même des corps exige l'existence d'un esprit distinct de tout corps et différent par là de tous les esprits que nous connaissons. Ce sera l'esprit divin qui est connu par Leibniz comme le lien de toutes les essences positives. » *Ad corporum existentiam requiri certum est mentem quamdam a corpore immunem, aliam ab illis omnibus quas sentimus*. Cité *ibid.*

(2) Gehhardt, VII, 542.

du système qui le rapprochent de la métaphysique chrétienne de la liberté, or ces éléments nous permettent de rejoindre et d'interpréter les doctrines de l'innéité ou de la véracité divine. L'inspiration de Spinoza est sans doute différente, mais c'est encore l'idée de la puissance infinie de Dieu qui permet de comprendre la méthode que nous propose le *De Intellectus Emdendatione*. Leibniz avait d'ailleurs remarqué le rapport entre les deux doctrines. « Le Dieu ou l'être parfait de Descartes n'est pas un Dieu comme on se l'imagine et comme on le souhaite, c'est à dire juste et sage, faisant tout pour le bien de ses créatures, autant qu'il est possible, mais plutôt c'est quelque chose d'approchant du Dieu de Spinoza, savoir le principe des choses, et une certaine souveraine puissance ou nature primitive, qui met tout en action, et fait tout ce qui est faisable. Le Dieu de Dieu de Descartes n'a pas de volonté ni d'entendement, puisque selon Descartes, il n'a pas le bien pour objet de la volonté, ni le bien pour objet de l'entendement (1). » Quelle que soit la façon dont on se représente l'action divine, il nous a semblé que c'est le recours à cette action qui permet de donner un sens à la doctrine qui cherche à définir principalement les conditions d'une vérité idéale et entièrement intelligible. *Omnes ideae quatenus ad Deum referuntur verae sunt.* (2) La pensée ne se soutient-elle même qu'en s'appuyant sur la volonté, la puissance divine qui produit les possibles, soit tous les possibles, soit du moins ceux que permet de choisir la nécessité morale opposée à la nécessité physique. Leibniz, nous semble-t-il a essayé de poser le problème en retenant toute la complexité de ses éléments, puisqu'il essaye de comprendre la signification des vérités de fait et de la

(1) Gerhart V, 299. Cité par DELBOS, le *problème moral dans la philosophie de Spinoza*, p. 45.

(2) *Ethique*, II, 32.

contingence. Mais dans cette doctrine, autant que dans celle des autres cartésiens, c'est le recours à l'idée de Dieu qui permet le succès de la dialectique. La philosophie, sans doute, sera de caractère mathématique, mais il faut toujours dériver les principes du mécanisme d'une source plus haute et subordonner les notions mathématiques à une réalité actuelle : « Il est vrai qu'un athée peut être géomètre, mais sans Dieu il n'y aurait pas d'objet de la géométrie. Et sans Dieu, non seulement il n'y aurait rien d'existant, mais il n'y aurait même rien de possible (1). »

(1) *Théodicée*, II, 184. Erdmann, 561 b.



CHAPITRE IV

L'Idéalisme critique

I. — Il semble d'abord que les préoccupations que nous venons de rencontrer dans les philosophies cartésiennes soient tout à fait absentes du kantisme. Kant inaugure une attitude toute nouvelle, qui est celle de l'idéalisme critique ou formel. Elle consiste à laisser de côté les problèmes qui portent sur l'existence même de la nature, et à se demander simplement à quelles conditions une représentation peut exister pour nous à titre d'objet. On aboutit dans cette doctrine à justifier de la façon la plus solide l'objectivité des phénomènes, puisque grâce, aux principes portés par la conscience transcendente, nous établissons entre les phénomènes une liaison universelle et nécessaire, et c'est là justement ce que nous nommons objectivité. Mais il ne s'agit aucunement de réfléchir sur le fondement même sur lequel repose leur existence, et, par suite, le problème de la réalité concrète ou celui des vérités contingentes ne peuvent prendre la signification que nous avons jusqu'à présent considérée. Et pourtant les indications de la critique nous intéressent ici à plus d'un titre. En effet, Kant nous présente au moins dans la troisième Critique certaines suggestions sur la voie dans laquelle devrait être cherché l'accord du réel et de l'intelligible. Il ne faut pas oublier qu'il se disait lui-même « épris de la métaphysique, bien qu'il ne puisse se flatter d'en avoir reçu

beaucoup de faveurs (1). » En outre, les problèmes proprement métaphysiques ne seront pas posés de la même façon après et avant la philosophie Kantienne ; la doctrine de l'unité synthétique de l'aperception, en particulier, conduisait à présenter d'une façon nouvelle les rapports de la pensée et de son objet, et c'est, dans une grande mesure, dans cette interprétation que la métaphysique idéaliste trouve son point de départ.

Avec le formalisme, nous retrouvons la terminologie aristotélicienne, et même quelques-uns des éléments de cette doctrine (2). Matière et forme sont, pour Kant, « deux concepts qui servent de fondement à toute autre réflexion, tant ils sont inséparablement liés à tout usage de l'entendement. Le premier signifie le déterminable en général, et le second sa détermination (3). » La pensée ne saurait donc trouver son point de départ uniquement en elle-même, notre entendement n'est pas intuitif, et sa fonction propre est de s'appliquer, suivant des règles, à une matière reçue du dehors. C'est même par là que nous pouvons justifier, dans une déduction, la légitimité des catégories, ou ce que Kant nomme le *quid juris*, puisque l'application du concept à l'intuition est seule ce qui donne à la représentation la valeur d'un objet pour nous.

Ainsi, l'effort propre du Kantisme, c'est de rétablir par une synthèse supérieure les droits de l'expérience et ceux de l'intelligible. En fait, Kant n'arrive à les unir qu'en laissant malgré tout subsister partout la dualité. Il faut s'opposer à la fois à l'attitude de ceux qui intellectualisent les données de l'entendement et de ceux qui sensualisent les phénomènes. De toutes façons apparaissent les distinctions entre l'intuition et le con-

(1) *Les rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique* (1766). *Kants gesammelte Schriften*. Berlin, 1910-12, t. 1, p. 367.

(2) « Notre dessein est identique au sien, bien qu'il s'en distingue beaucoup dans l'exécution. » *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 137.

(3) *Ibid.*, t. I, p. 330.

cept, le sensible et l'intelligible, l'entendement et la raison, les deux fonctions de la raison. Mais cette opposition est-elle vraiment définitive ? Nous aurons à nous demander si Kant ne s'est pas élevé dans la troisième Critique à un point de vue d'où disparaissent en grande partie des oppositions qui ne sont liées finalement qu'à la nature de notre entendement.

L'analyse la plus simple nous conduit d'abord à mettre en lumière dans la connaissance humaine la distinction de l'intuition et du concept. « De ces deux propriétés, l'une n'est pas préférable à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne serait donné, sans l'entendement nul ne serait pensé (1). » En effet, l'entendement, en général, peut être représenté comme une faculté de juger. Nous rapportons toujours un concept à une intuition ; ce concept n'a de signification que par référence à une donnée sensible, il n'est ainsi que le prédicat de jugements possibles. Il n'y aura donc pour nous de connaissance véritable que par l'union de la sensibilité et de l'entendement. Telle est la conséquence dégagée par Kant lorsqu'il cherche à définir l'usage logique de l'entendement en général, et c'est cette interprétation qu'utilisera la logique transcendantale lorsqu'elle rattachera ces deux éléments à une double origine : la réceptivité de la sensibilité et la spontanéité de l'entendement.

De là procèdent deux conclusions, qu'il nous importe tout particulièrement de mettre en lumière. Il n'y a pas d'objet pour nous indépendamment de cette double détermination ; c'est pourquoi l'intelligible, laissé à lui-même, ne peut prendre dans notre représentation le caractère de la réalité. Les données de l'entendement se ramènent, en effet, à des formes, c'est-à-dire à de simples rapports, mais comment des rapports pourraient-ils

(1) *Ibid.*, p. 111.

suffire à nous faire connaître des choses ? Des intuitions, uniquement relatives à notre sensibilité, ne prendraient pas davantage par elles-mêmes le caractère d'une expérience. Nous disons donc que l'entendement n'a comme usage que de penser ; entendons par pensée « l'acte qui consiste à rapporter à un objet une intuition donnée (1) ». Supposons toutefois que l'entendement suffise à rendre complète par lui-même la connaissance de son objet. Il ne nous en ferait cependant pas encore connaître la réalité de fait. Celle-ci doit être prise de l'accord avec les conditions matérielles de l'expérience, tandis que la possibilité n'est prise que de l'accord avec les conditions formelles. Ainsi, « on ne saurait trouver dans le simple concept d'une chose aucun caractère de son existence. En effet, encore que ce concept soit tellement complet que rien ne manque pour concevoir une chose avec toutes ses déterminations intérieures, l'existence n'a aucun rapport avec toutes ces déterminations, mais toute la question est de savoir si une chose de ce genre peut être donnée de telle sorte que la perception en puisse toujours précéder le concept (2) ». C'est cette double imperfection que nous pouvons traduire en disant que notre entendement n'est pas intuitif, par opposition à « une sorte d'entendement divin qui ne se représenterait pas des objets, mais dont la représentation donnerait ou produirait les objets mêmes » (3).

Mais nous savons que nous sommes, en effet, placés dans une attitude critique. Les distinctions que nous venons d'établir valent pour le monde qui existe pour nous, c'est-à-dire le monde des phénomènes ; il n'est pas question de les vérifier pour le monde des choses en soi, et si nous pouvions nous placer dans le plan de cette connaissance, la dualité de l'intelligible et du réel, en

(1) *Ibid.*, p. 313.

(2) *Ibid.*, p. 284.

(3) *Ibid.*, p. 172.

même temps que celle du possible et du réel, devrait sans doute disparaître. C'est ce qu'il nous reste à montrer, en essayant de chercher d'abord ce que nous pouvons connaître de l'existence des choses en soi.

Il est impossible d'abord de considérer comme définitive la connaissance des choses que nous donne l'entendement. Nous savons qu'il existe des choses en soi, et que, pour apparaître, il faut être. L'affirmation que nous pouvons faire n'est sans doute que problématique, en ce sens que les noumènes sont possibles négativement et non pas positivement, puisqu'il n'y a pas d'intuition qui leur corresponde. Mais cette affirmation a encore un rôle limitatif, c'est-à-dire qu'elle empêche la sensibilité de s'étendre hors de ses bornes. Nous renonçons alors à porter à l'absolu notre sensibilité et notre entendement. Il nous est malgré tout impossible de déterminer en rien dans notre connaissance la nature du monde supra-sensible. Il est vrai qu'à côté des concepts de la nature, nous possédons un autre concept, celui de la liberté. Elle est soumise pour nous à la législation de la raison pratique. Par l'acte libre, nous sommes ainsi élevés au-dessus de la nature, et nous devons nous proposer de réaliser une fin pratique, indépendamment de toute propriété des objets du vouloir. Nous obtenons ainsi : « une connaissance pratique inconditionnelle » du supra-sensible (1), en ce sens que nous savons que la fin dernière de notre vouloir est située hors de la nature. Toutefois, pas plus que les concepts de la nature, le concept de la liberté ne nous donne une connaissance théorique du supra-sensible, car la liberté « peut bien présenter par son objet une chose en soi, mais non dans l'intuition (2) ». Et pourtant c'est par le moyen de ce concept de la liberté que nous allons voir en quel sens au moins devrait s'orienter une connaissance théorique du supra-

(1) *Critique du jugement*. Trad. Barni, t. I, p. 55.

(2) *Ibid.*, p. 19.

sensible, si elle ne nous était pas refusée par la nature relative de notre connaissance. En effet, nous ne pouvons pas nous en tenir à l'opposition de la nature connue par l'entendement scientifique et de la liberté, mais il faut arriver à « jeter un pont entre l'un et l'autre domaine (1) ». Nous savons que nous devons tendre à une fin pratique dernière, mais encore faut-il que la possibilité de cette fin pratique s'accorde avec l'existence de la nature dans laquelle elle doit se réaliser, c'est-à-dire que la nature soit elle-même orientée vers cette fin. On accordera que sans l'homme la nature serait « déserte, inutile et sans but final (2) ». Mais si l'humanité est la fin de la nature, il ne s'agit pas de l'humanité en tant qu'elle s'élève à la contemplation ou à la plénitude des sentiments du plaisir. L'homme ne peut être le but final de la création que comme être moral (3). Telle est la vision des choses à laquelle nous conduit la théologie morale. Par là, une certaine conception de la nature elle-même se trouve esquissée à l'avance. Il faut, en effet, se représenter la nature « de telle sorte que dans sa conformité aux lois qui constituent sa forme, elle n'exclue pas du moins la possibilité des fins qui doivent y être atteintes d'après les lois de la liberté (4) ». Nous devons supposer que la nature se conforme à nos fins, « car si la nature ne remplissait point par son concours la condition de ce but final, qui n'est pas en notre pouvoir, il serait impossible ». Elle nous apparaît ainsi comme préparant ou favorisant la moralité, dans un sens analogue à celui des doctrines théologiques pour lesquelles, « la nature mène à la grâce, et la grâce perfectionne la nature en s'en servant (5) ». Nous avons donc des raisons morales de

(1) *Ibid.*, p. 56.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 154.

(3) *Ibid.*, p. 156.

(4) *Ibid.*, I, p. 20.

(5) LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, Erdmann, 716 b.

nous représenter la nature comme orientée vers des fins.

Comment une telle connaissance est-elle possible ? C'est par l'intermédiaire du jugement. Mais nous devons en distinguer deux formes, les jugements déterminant et réfléchissant. D'une façon générale, le jugement est la faculté de penser le particulier comme compris sous l'universel. La première forme qu'il peut prendre consiste à partir de l'universel et à y subsumer le particulier, son usage est alors synthétique. La seconde consiste à partir du particulier et à le saisir comme universel. Nous nous représentons alors la diversité des phénomènes et des lois empiriques de la nature comme ordonnée en un même ensemble. Le jugement téléologique peut alors servir d'intermédiaire entre les concepts de la nature et le concept de la liberté. Il nous permet au moins de nous représenter comme possible l'orientation de la nature vers des fins, et par là vers la fin suprême de notre action. « Le jugement qui suppose une semblable possibilité *a priori* et sans égard à la pratique fournit le concept intermédiaire entre les concepts de la nature et celui de la liberté, le concept de la finalité de la nature, et par là il rend possible le passage de la raison pure théorique à la raison pure pratique, des lois de la première au but final de la seconde, car par là il nous fait connaître la possibilité du but final qui ne peut être réalisé que dans la nature et conformément à ses lois (1). »

Ce n'est pas que nous puissions acquérir ainsi une connaissance théorique du fondement supra-sensible des phénomènes. Le jugement téléologique ne concerne même pas la détermination nécessaire d'une représentation comme objet d'expérience pour nous, ce rôle est déjà rempli par les concepts et les principes de l'entendement. Le jugement n'a donc qu'une valeur sub-

(1) *Critique du jugement*, t. I, p. 57.

jective et heuristique, il fournit une méthode grâce à laquelle il convient de juger la nature. C'est pourquoi Kant dit que sa règle est dans le sentiment, de même que celle de la connaissance théorique étant dans l'entendement, et celle de la volonté dans la raison. Nous savons, du moins, que nous devons nous représenter la nature comme orientée vers des fins, sans que nous puissions définir comment se fait cette orientation, comment elle se concilie avec le mécanisme. Mais cette distinction du mécanisme et de la finalité disparaîtrait pour un entendement archétype qui ne serait pas astreint à nos limites et se représenterait à la fois les moyens et la fin. Ce sont finalement les conditions de notre sensibilité qui nous empêchent de nous placer à ce point de vue qui serait celui d'une connaissance du supra-sensible. La forme du temps nous impose, en effet, cette dualité de la représentation qui procède de l'avant à l'après ou de l'après à l'avant, mais cette opposition ne tient pas à la nature des choses en soi.

Supposons donc que nous puissions nous placer au point de vue d'une telle connaissance, qui en fait nous est entièrement refusée. Les oppositions qui nous sont alors apparues disparaîtraient entièrement. Il n'y aurait plus de distinction entre le particulier et l'universel, entre le contingent et le nécessaire, entre la détermination conforme aux lois de l'entendement et la détermination vers des fins. Nous savons d'abord que la distinction du possible et du réel n'a de signification que par rapport à notre entendement. Elle repose en dernière analyse sur celle des concepts et des intuitions toujours variées qui correspondent à ces concepts, mais « si notre entendement était intuitif, il n'aurait pas d'autre objet que le réel. Les concepts (qui ne regardent que la possibilité d'un objet) et les intuitions sensibles (qui nous donnent quelque chose sans cependant nous le faire connaître par là comme objet) s'éva-

nouriraient ensemble (1) ». Dès lors, c'est la contingence elle-même qui disparaîtrait, avec son caractère de donnée brute, irréductible aux conditions formelles de l'entendement. « Le jugement doit donc admettre pour son propre usage comme principe *a priori* que ce qui est contingent au regard de notre esprit, dans les lois particulières empiriques de la nature, contient une vérité que nous ne pouvons pénétrer, mais que nous pouvons concevoir, et qui est le principe de l'union des éléments en une expérience possible en soi (2). » Il en va de même, comme nous venons de le montrer, de l'opposition du mécanisme et de la finalité.

Par ces caractères, la philosophie critique, si on la prend dans son ensemble, apparaît conforme à l'inspiration profonde des métaphysiques qui la précédaient, mais c'est par une méthode bien différente qu'elle veut justifier ces vues et sauvegarder l'héritage du passé. C'est peut-être l'inspiration foncière de toute philosophie que de vouloir accorder le réel et l'idéal. Sans doute, la pensée rencontre devant elle des données de fait, des vérités catégoriques et contingentes. Mais cette contingence elle-même ne saurait être considérée comme une donnée brute dont la pensée ne pourrait rien faire que la subir. La contingence est expliquée d'une certaine façon par le principe de perfection ; c'est le bien qui est au sommet de l'échelle des idées, ou encore, pour parler un langage leibnizien, il reste place, sous la contingence même, à la considération d'une nécessité morale.

Chez Kant, il est vrai que les conditions de la réalité ne sont pas celles de l'intelligibilité, mais cette oppo-

(1) *Ibid.*, t. II, p. 81. Cf. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 333. « De son aveu, dès qu'on supprime le temps et par suite la différence de l'entendement et de la sensibilité, la distinction entre le réel d'une part, et de l'autre le possible et le nécessaire s'évanouit ; si bien que, pour la pensée intemporelle, et partant intuitive, il n'y a plus que du réel. »

(2) *Ibid.*, t. I, p. 34, 35.

sition ne correspond qu'à la nature de notre entendement et à la diversité de nos fonctions de connaître. Nous savons qu'elle n'est pas définitive, et nous nous orientons vers une tout autre connaissance, lorsque nous nous représentons la nature comme orientée vers des fins. Mais on voit en même temps en quoi consiste la nouveauté et l'originalité de la doctrine. Si nous nous élevons d'une certaine façon vers la représentation d'un principe supra-sensible de la nature, c'est parce que nous avons du supra-sensible une connaissance pratique. Nous considérons que les choses sont subordonnées à un but final, parce que nous savons que ce but s'impose à nous-mêmes. Si le réel est d'une façon idéal, c'est moins en ce qu'il est qu'en ce qu'il favorise et parce qu'il s'accorde ainsi à l'aspiration morale de l'humanité. L'affirmation de Dieu, qui joue un rôle si important dans le Kantisme, n'est enfin possible pour nous que parce que nous devons affirmer, sinon concevoir, une cause morale du monde.

Ainsi l'ambition de la première Critique est loin d'être entièrement négative. En détruisant les prétentions théoriques de la raison, Kant a voulu fonder, sur les principes pratiques de la raison, les affirmations que nous pouvons porter sur le monde supra-sensible. Nous sommes enfermés dans le monde des phénomènes, nous sommes astreints à penser ces phénomènes par les lois de l'entendement. C'est de là que naissent les oppositions que nous avons marquées. Mais nous savons que nous ne pouvons en rester là. Puisque nous avons l'obligation d'agir indépendamment de toute considération prise de la nature des choses, nous savons que le principe supra-sensible de la nature n'est pas étranger à la moralité. Nous nous représentons alors ce que pourrait être la nature pour un entendement intuitif qui la déterminerait entièrement dans sa possibilité et sa réalité, dans sa matière et dans sa forme, pour un entendement

archétype qui saurait unir la vision du mécanisme et de la finalité. L'intelligible et le réel, le réel et l'idéal, qui sont distincts pour nous, s'unissent dans le monde des choses en soi. « Le principe commun d'où dérivent, d'une part, le principe mécanique et, de l'autre, le principe théologique est le supra-sensible que nous devons placer sous la nature considérée comme phénomène... Nous ne nous laissons plus arrêter par l'apparente contradiction des principes de notre jugement sur les objets, puisqu'ils portent sur des phénomènes qui supposent un principe supra-sensible (1). »

II. — Les conclusions auxquelles nous venons d'aboutir sur l'accord de l'intelligible et du réel gardent malgré tout quelque chose d'hypothétique. Nous sommes toujours soumis en fait aux conditions de notre pensée discursive, astreinte simplement à *penser* son objet. Toute intuition directe du principe supra-sensible nous est refusée ; nous ne pouvons donc pas aboutir à une connaissance qui déterminerait entièrement l'existence de son objet. Or, est-il bien certain que toute intuition nous soit refusée, ou encore est-il nécessaire d'aller chercher si loin ce qui peut-être est près de nous, ce qui est notre réalité la plus véritable ? Tel est le problème que se posera la philosophie de Fichte, renouvelant l'inspiration de la critique, mais en accord cependant avec un grand nombre de ses éléments. Dans le Kantisme déjà, nous saisissons le supra-sensible dans l'acte pratique de la raison, et par suite ne peut-on pas dire que nous possédons l'intuition, non pas d'un être, mais d'un acte, l'acte même de la pensée ? Au reste, ce n'est pas seulement l'usage pratique de la raison qui pourrait nous donner une intuition de ce genre. La raison théorique, qui nous apparaissait d'abord comme toute discursive,

(1) *Ibid.*, t. II, p. 101.

est déjà pratique elle-même à quelque degré. « Il n'y a toujours qu'une seule et même raison, qui au point de vue théorique ou pratique juge toujours d'après des principes *a priori* (1). » En effet, s'il existe pour nous une nature, c'est par la législation de l'entendement. Celui-ci « n'est donc pas seulement un pouvoir de se faire des règles par la comparaison des phénomènes, il est lui-même une législation pour la nature, c'est-à-dire que sans l'entendement il n'y aurait pas de nature, je veux dire d'unité synthétique des phénomènes d'après des règles (2) ». La critique de la raison pure met donc en lumière le pouvoir constitutif de la raison. Par là elle nous garantit la possibilité du devoir, puisque la volonté se soumettra par la suite à la législation *a priori* de la raison que l'existence de la science manifeste en nous. La doctrine Kantienne est donc tout entière orientée vers l'affirmation de la liberté, qui forme comme la clef de voûte des deux critiques.

Supposons alors que, renonçant à chercher aucune intuition directe de l'être, nous affirmions malgré tout que nous saisissons le supra-sensible et l'absolu dans l'acte même de la raison (3). Pour achever alors de réaliser l'ambition de la philosophie, il ne resterait plus qu'à montrer par quels liens on peut essayer de rattacher à la liberté l'existence même de la nature. Or, si l'on veut justifier *a priori* cette existence, une seule méthode reste possible : elle consiste à montrer que la nature est une condition nécessaire de l'affirmation de la liberté. Dans cette attitude on comprendrait alors d'une certaine façon le rapport de l'une à l'autre ; on se placerait dans les conditions idéales où la philosophie justifie l'existence des choses en les dominant. Il ne saurait être question d'établir entre Dieu et le monde un rapport

(1) *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 227.

(2) *Prolegomènes*, trad. Tissot, p. 263.

(3) Nous résumons ici l'interprétation proposée par M. XAVIER LÉON, *la Philosophie de Fichh, ses rapports avec la conscience contemporaine*, p. 203 sv.

de causalité, sous la forme d'une création, ou encore d'une émanation. « Arrière, dit Fichte, le fantôme d'une création divine qui trouble la pensée, d'une création de ce qui n'est pas en Dieu, de ce qui n'était pas éternel et accessoire. Arrière le fantôme d'une émanation où Dieu n'est pas et abandonne son œuvre. Arrière le fantôme d'une séparation et d'une expulsion de l'être de Dieu qui nous rejette dans le vide du néant, et fait de Dieu un maître arbitraire et ennemi (1). » On sait comment la méthode de Fichte consiste à montrer la conscience du moi pur ne peut se réaliser elle-même que par la production d'un objet qui lui reste immanent, qui lui est cependant nécessaire pour s'affirmer soi-même. La théorie de la science, c'est alors « la recherche ou déduction du divers de la conscience, allant de ce qui est donné à ce qui ne l'est pas (2) ». Examinons, par exemple, un ouvrage de mécanique. La diversité de ses pièces ou de ses rouages nous est donnée, mais nous pourrions aussi reconstruire cette machine à partir de l'une quelconque de ses pièces. Ses déterminations sont ainsi *a priori* ou *a posteriori*, c'est-à-dire simplement perçues ou encore reconstruites. Mais il y a une différence entre une machine et la conscience. C'est que la machine est morte, tandis que la conscience se meut de soi-même, de sorte qu'en observant sa propre conscience le philosophe découvrira les lois qui la régissent. Cela ne veut pas dire que cette reconstruction soit historique, mais elle est idéale. La conscience n'existe évidemment pas morceau par morceau, les uns après les autres, mais toujours achevée. Nous arriverons par là à montrer la nécessité idéale de la conscience absolue. « L'hypothèse dont nous partons est celle-ci : le dernier et plus haut résultat de la conscience, celui auquel tout

(1) *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, trad. Bouiller. Paris 1845, p. 181.

(2) *L'Essence de la théorie de la Science* (Sonnenklarer Bericht), trad. Valensin. Archives de Philosophie, vol. V, cahier 1, p. 28.

le divers qu'elle contient se rapporte comme la condition se rapporte au conditionné, ou comme les rouages, les ressorts et les chaînes d'une horloge se rapportent à l'aiguille des heures, ce résultat n'est rien autre que la claire et complète conscience de soi, comme celle que j'ai, que tu as, que nous avons, tous (1) ».

Dans cette reconstruction idéale, Fichte ne faisait qu'appliquer à la conscience absolue ce que Kant avait montré de la nature du Moi transcendantal. Cette doctrine Kantienne revenait à dire, en effet, que je me saisis moi-même comme unité transcendantale de l'aperception. « Le je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, car autrement il y aurait en moi quelque chose de représenté qui ne pourrait pas être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou que, du moins, elle ne serait pas pour moi (2). » Mais dans cette conscience du Je pense, je ne me saisis pas comme sujet, je me saisis comme un acte ; c'est en pensant des choses que je prends conscience de moi-même, et, par conséquent, l'unité apportée par l'esprit ne peut se réaliser que si elle s'exerce sur une multiplicité donnée. C'est encore la raison pour laquelle un entendement qui n'est pas intuitif est astreint à la nécessité de penser par l'usage de catégories qui s'appliquent à une matière fournie par la sensibilité. Or une démonstration de ce genre est transposée par Fichte. Il s'établit, dès lors, entre la nature et la liberté un rapport interne de nécessité idéale. Les choses se trouvent donc justifiées dans leur existence de fait, parce qu'elles sont des conditions nécessaires de l'existence même de la conscience absolue (3).

(1) *Ibid.*, p. 39.

(2) *Critique de la raison pure*, t. I, p. 160.

(3) Nous empruntons l'idée première de cette interprétation à une remarque qui nous a été précieuse du P. MARÉCHAL, *Le Thomisme devant la philosophie critique*, p. 428. « Sous des différences importantes, on discerne un trait commun de ces grands systèmes d'idéalisme : nous voulons

Il est plus important encore, pour notre dessein, de marquer à grands traits l'esprit de la doctrine Hegélienne. A vrai dire nous allons saisir d'une façon expresse, pour la première fois peut-être, la méthode dialectique appliquée à la solution du problème de l'existence concrète. C'est, en effet, l'essentiel d'une telle doctrine de se représenter, ainsi qu'on l'a dit excellemment, « l'ordre des choses comme le développement d'un principe (1) ». Il s'agit ici encore de rattacher d'une façon nécessaire l'existence de la nature à l'Esprit, car « la philosophie démontre que le rapport de Dieu avec le monde découle de la nature même de Dieu et est déterminé par elle (2) ». Seulement le mouvement de la pensée est en quelque sorte renversé ; au lieu de partir de la conscience, en montrant comment le Moi suppose le non-Moi, on montrera comment l'apparition de l'Esprit est la conséquence nécessaire du progrès de la dialectique. Le rapport de principe à conséquence que l'on établit alors entre Dieu et le monde n'est en rien celui d'une cause à son effet, mais plutôt celui de moyens à une fin supérieure. On justifie ainsi d'une façon conditionnelle ces moyens, en ce sens que sans eux la fin ne pourrait pas être atteinte. Ce n'est donc pas un rapport extérieur que l'on établira entre la nature et l'esprit, mais au contraire « un rapport interne de nature et d'essence (3) ». Pour voir aboutir ce mouvement dialectique, il faut se placer à un point de vue très différent de celui de l'entendement et de la considération du fini. En effet, les déterminations de l'entendement ont précisément pour caractère de se détruire elles-mêmes. Chaque chose concrète

dire l'impossibilité où se trouve réduit le principe absolu — Moi transcendantal — d'atteindre à la conscience (et ainsi de se poser comme un moi) sans créer en soi un contenu divers qu'il s'oppose comme *objet*, et qu'il récupère, pour ainsi dire comme conscience d'objet ».

(1) JANET, *Etudes sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel*, p. 304.

(2) *Philosophie de l'Esprit*, trad. Vera, t. II, p. 506.

(3) VERA, *Introduction à la Philosophie de Hegel*, p. 81.

enveloppe ainsi sa propre négation. « Il n'y a pas d'objet où l'on ne puisse trouver une contradiction, c'est-à-dire deux déterminations opposées et contradictoires, un objet sans contradiction n'étant qu'une pure abstraction de l'entendement, qui maintient avec une sorte de violence l'une des deux déterminations et s'efforce d'éloigner et de dérober à la conscience la détermination opposée qui contredit la première (1) ». Si donc on veut porter un regard attentif sur l'univers, on s'apercevra que la perfection d'un être est d'autant plus grande que les contradictions à l'intérieur de sa nature sont plus profondes. Cette constatation, il est vrai, est considérée comme une sorte de scandale pour la philosophie; elle est pourtant le point de départ et le principe d'une méthode nouvelle. « On a éprouvé une sorte de tendresse pour le monde, on a pensé que la contradiction serait une sorte de tache pour lui, et que c'est à la raison, à l'essence de l'esprit qu'il faut l'attribuer (2). » La pensée se heurte toujours à ces contradictions ou à des antinomies, mais nous affirmons qu'elles ne tiennent pas à l'essence des choses, elles viendraient seulement de la manière dont nous nous les représentons. Hegel nous demande pourtant de prendre cette loi de contradiction elle-même comme principe de notre construction dialectique.

Supposons, en effet, que je parte de l'idée la plus simple, la plus indéterminée, qui est l'idée de l'être. De cette idée je ne puis rien conclure, elle ne me permettra pas, par exemple, d'affirmer l'existence de telle forme de l'être, ou de telle autre. Mais précisément parce que cette idée de l'être, est par elle-même entièrement vide, elle appelle l'idée de son contraire, qui est le néant. La formule de Parménide est donc fausse, au lieu de dire que l'être est, nous dirons que l'être est le néant. Maintenant

(1) *Logique*, t. II, XXXIX.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 212.

ces deux idées s'unissent dans une troisième, car l'être qui, d'une certaine façon, n'est pas, c'est le mouvement. Le progrès de la dialectique ainsi commencé continue par une série de négatives successives, jusqu'à ce que nous aboutissions à la réalité de l'Esprit. Dès lors, nous retrouvons dans l'Esprit, et par lui, les réalités inférieures qui lui servent, pour ainsi dire, à se constituer. En effet, « ce n'est pas seulement en elle-même que l'âme est immatérielle, mais elle constitue l'immatérialité de la nature, sa vie simple et idéale (1) ». Nous dirons donc de l'Esprit qu'il est à la fois la négation et l'idéalité des déterminations de l'entendement. Il en est la négation, parce qu'on n'aboutit à l'esprit que par la méthode qui conduit à dépasser chacune de ces déterminations, non seulement incomplètes ou corrélatives, mais contradictoires. Il est aussi la vérité idéale de chaque chose, puisque, dans ce passage, toutes les réalités se trouvent élevées, grâce à l'idée à une existence elle-même absolue. « Tout donc se meut en vue de la pensée, et tout est mû en vue de la pensée, parce que tout est dans la pensée, et la pensée est le tout, mais le tout dans sa forme parfaite et dans son unité absolue (2). » L'Esprit se disperse pour ainsi dire dans la nature, et se pose enfin comme être pour soi, en face de la nature qui est son objet et le révèle ainsi à lui-même. Par le moyen de la contradiction, la dialectique se réalise, en ce qu'elle justifie l'existence des choses comme condition de l'esprit, et leur donne ainsi une valeur idéale : Tout ce qui est réel est rationnel.

III. — Dans la philosophie contemporaine en France, l'idéalisme s'est engagé dans deux directions différentes, suivant une méthode synthétique ou une méthode analytique. Nous devons encore essayer de marquer com-

(1) *Philosophie de l'Esprit*, t. I, p. 85.

(2) *Ibid.*, t. I, LXI.

ment se présentent les rapports de l'abstrait et du concret dans les doctrines de l'idéalisme synthétique, c'est-à-dire surtout chez Lachelier et chez Hamelin. C'est, en effet, dans la doctrine de Lachelier que la philosophie revendique comme mission propre celle qui correspond à l'effort, au moins implicite, des doctrines que nous venons d'examiner. « L'idée qui doit nous servir à juger de tout ce qui nous est donné ne doit pas nous être elle-même donnée ; que reste-t-il, sinon qu'elle se produise elle-même en nous, qu'elle soit, et que nous soyons nous-mêmes, en tant que sujet intellectuel, une dialectique vivante (1). »

Le point de départ de Lachelier est celui dont la critique a établi la nécessité, mais l'ambition de la doctrine est bien différente de celle de l'Idéalisme formel. C'est ce qu'il nous importe de rappeler d'abord en quelques mots. Kant est avant tout préoccupé de fonder l'objectivité des phénomènes ; il montre, en définitive, que si une représentation est possible pour nous à titre d'objet, c'est grâce à l'unification apportée par la pensée. C'est pourquoi Boutroux proposait de résumer par cette formule le système dans son ensemble : *Cogito, ergo res sunt* (2). Lorsque Kant se pose, dans les Prolégomènes, la question de savoir comment la nature au sens formel du mot est possible, il peut dire : « Il n'y a pas d'autre réponse que celle-ci : elle n'est possible qu'au moyen de la propriété de notre entendement, suivant laquelle toutes les représentations sont nécessairement rapportées à une conscience, et qui rend enfin possible la manière propre de notre pensée, c'est-à-dire la pensée par des règles, et par tout cela l'expérience, qui se distingue absolument de la connaissance des objets en soi (3) ». Cette attitude est encore celle qu'adopte Lachelier. En face

(1) *Psychologie et Métaphysique*. Revue philosophique, 1885, p. 158.

(2) *La Philosophie de Kant*, p. 94.

(3) *Prolegomènes*, trad. Tissot, p. 107, 8.

de l'empirisme, qui veut tirer les principes de l'expérience elle-même, d'une part, et la doctrine des substances et des causes, d'autre part, il existe une troisième hypothèse que Kant a introduite dans la philosophie. « Elle consiste à prétendre que, quel que puisse être le fondement mystérieux sur lequel reposent les phénomènes, l'ordre dans lequel ils se succèdent est déterminé exclusivement par les exigences de notre propre pensée. La plus élevée de nos connaissances n'est dans cette hypothèse ni une sensation, ni une intuition intellectuelle, mais une réflexion par laquelle la pensée saisit immédiatement sa propre nature et le rapport qu'elle soutient avec les phénomènes ; c'est de ce rapport que nous pouvons déduire les lois qu'elle leur impose, et qui ne sont autre chose que les principes (1). » Pourtant la tentative de Lachelier dépasse de beaucoup celle de la première Critique, et malgré les réserves qu'il indique dans ce passage capital, il abandonne le point de vue de l'idéalisme critique ou formel. Pour Kant, la nature, dont on dit qu'elle est déterminée formellement par la spontanéité de notre pensée, n'est pas la nature comme chose en soi ; il reste entendu qu'il existe au delà des phénomènes un monde supra-sensible que nous ne pouvons concevoir. Avec l'idéalisme absolu, les phénomènes sont devenus la réalité elle-même ; la dialectique a donc pour tâche de justifier l'existence des choses, dans la pensée sans doute, mais dans la pensée dont nous savons qu'elle ne laisse en dehors d'elle aucune autre réalité. « Au reste, quelque système que l'on adopte, nous ne pourrions jamais sortir de nous-mêmes : il faut donc, ou nous renfermer dans un idéalisme subjectif assez voisin, après tout, du scepticisme, ou trouver en nous-mêmes un fondement capable de supporter tout à la fois l'existence du monde sensible et celle des autres es-

(1) *Le Fondement de l'induction*, p. 44.

prits (1). » Mais la pensée que nous saisissons en nous-mêmes, et sur laquelle nous avons à fonder la réalité des phénomènes, ce n'est plus la pensée comme phénomène subjectif, en tant qu'elle tombe sous la conscience empirique. Cette pensée est la pure conscience de soi-même, qui est Dieu.

Demandons-nous alors comment on peut s'y prendre pour rattacher les choses à la pensée, entendue comme nous venons de le faire. Lachelier nous donne deux interprétations de ce passage ; elles sont prises de deux points de vue différents, mais sont tout à fait identiques dans leur inspiration ; l'une se trouve dans *le Fondement de l'induction*, l'autre dans l'article *Psychologie et Métaphysique*. Boutroux a pu indiquer en ces termes le but que se propose Lachelier. « Il se demande, dit-il, s'il est possible d'établir que le monde qui apparaît à nos sens existe véritablement (2). » La démonstration consiste à montrer que l'univers, sous la forme du mécanisme, comme sous la forme de la finalité, est une condition nécessaire de l'existence même de la pensée. Pour l'établir, on partira dans le *Fondement de l'induction*, de l'existence de la nature, et l'on cherche à en rendre raison en montrant que sans elle notre pensée serait impossible. Dans *Psychologie et Métaphysique* au contraire, on part de la nature de la pensée, en montrant comment il lui est nécessaire, pour s'affirmer, pour s'élever à la pure conscience d'elle-même, de se saisir dans son objet, qui est le monde. Nous pourrions donc saisir l'esprit de la dialectique de Lachelier en utilisant l'une et l'autre de ces deux études. Il n'entre pas dans notre dessein d'en suivre le développement, mais nous voudrions insister sur deux caractères qu'elle présente, en montrant d'abord comment la dialectique ne réussit qu'en se subordonnant

(1) *Ibid.*, p. 57, 8.

(2) *Jules Lachelier*, *Revue de Métaphysique* 1920, p. 8.

elle-même à l'idée du bien, en cherchant ensuite en quel sens le rapport établi entre la pensée et la nature peut être considéré comme nécessaire.

L'explication philosophique doit bien, d'une certaine façon, commencer par le simple, mais il faut bien comprendre la nature des éléments que nous rencontrons ainsi au point de départ. Les notions premières ne sont encore que superficielles ou provisoires, il faut donc éviter de les identifier avec la réalité elle-même. Nous rencontrons ainsi, dans notre pensée, l'opposition de l'abstrait et du concret, mais elle ne repose, comme le Kantisme l'indiquait déjà avec précision, que sur l'opposition de nos facultés. Ce qui est en soi entièrement achevé et concret se projette extérieurement à nos yeux sous l'aspect de l'abstrait. « La matière et les causes ne sont qu'une hypothèse nécessaire, ou plutôt un symbole indispensable par lequel nous projetons dans le temps et dans l'espace ce qui est en soi supérieur à l'un et à l'autre (1). » Or, quelle est cette vision abstraite et superficielle des choses ? C'est celle que nous donne le mécanisme, car la liaison des effets et des causes se présente encore à nous d'une façon hypothétique ; elle exprime simplement l'ordre dans lequel les choses peuvent apparaître à nos yeux, indépendamment de la considération des réalités qui viendraient remplir ces cadres formels. La connaissance scientifique a besoin d'un autre principe, et la nature n'acquiert la réalité véritable que dans la mesure où le mécanisme se subordonne à la finalité. « L'unité téléologique de chaque côté, voilà, sans préjudice du mode d'intuition auquel nous pourrions être élevés dans une autre vie, le véritable noumène, dont les phénomènes ne sont que la manifestation, et que nous saisissons dès à présent, non par une conception abstraite ou une sen-

(1) *Le Fondement de l'induction*, p. 94, 95.

sation aveugle, mais par une perception sensible et intellectuelle tout ensemble (1). » Mais il nous reste à comprendre comment nous pouvons opérer ce passage du mécanisme à la finalité. En effet, s'il est vrai que nous sommes nous-mêmes « une dialectique vivante », il faut bien que le progrès de la pensée soit justifié autrement que comme un fait pur et simple. On pourrait d'abord songer à faire intervenir ici la sensibilité. Il faut bien, en effet, que notre sensibilité s'exerce d'une façon conforme à notre nature, et l'on se souvient que, pour Kant, le jugement qui permet la considération de la finalité trouve sa règle dans le sentiment. On ne pourrait pourtant s'en tenir à cette considération, et Lachelier nous propose de cette nécessité de la finalité une démonstration beaucoup plus profonde. Le mécanisme lui-même, disions-nous, n'est qu'un abstrait, et si nous devons nous arrêter à la vision des choses qu'il nous présente, nous serions sans doute devant « une illusion de notre entendement qui renverse l'ordre de la nature en essayant de la comprendre (2). » C'est qu'en effet, cette existence purement abstraite ne serait pour la pensée qu'un état d'évanouissement et de mort, et qu'elle doive, au contraire, puiser dans son commerce avec la réalité la vie et le sentiment d'elle-même, c'est ce qu'elle n'hésite pas à décider par un acte, non de connaissance, mais de volonté (3). »

Nous savons que dans « Psychologie et Métaphysique », la démonstration est prise d'un point de vue inverse. C'est en partant des exigences mêmes de la pensée, qu'on cherche à justifier l'existence des choses, la nécessité du passage entre l'abstrait et le concret, entre le mécanisme et la finalité est présentée d'une façon plus rigoureuse encore. L'idée de la vérité sous sa forme

(1) *Ibid.*, p. 91.

(2) *Ibid.*, p. 94.

(3) *Ibid.*, p. 88.

abstraite, l'idée de l'être purement formel ne saurait être niée, car si la vérité n'est pas, encore est-il absolument vrai qu'elle n'est pas. Mais de là, la pensée s'élève à la deuxième idée de l'être, qui est celle de l'être concret, non le fait d'être, mais ce qui est. « Rien n'oblige la pensée à passer de l'existence abstraite, qui est sa propre forme, au sujet existant qui donne à cette forme un contenu distinct d'elle. » Mais « elle tend par elle-même à dépasser la sphère de l'abstraction et du vide ; elle pose spontanément l'être concret, afin de devenir, en le posant, pensée concrète et vivante (1). » Ce n'est donc plus une nécessité logique qui explique ici le mouvement de la pensée ; ce qu'il faut faire intervenir, c'est un acte, non de connaissance, mais de volonté. Ce qui anime la dialectique, c'est donc une aspiration vers le bien, et loin d'une nécessité géométrique et aveugle, nous sommes en présence d'une contingence orientée toujours vers la réalisation d'une perfection plus haute. Lachelier a exprimé ce caractère de sa pensée avec la plus grande netteté, lorsqu'il a dit, dans une inspiration vraiment platonicienne, qu'il était impossible de donner des choses une raison plus pleine que celle qui se tire d'un recours à l'idée du bien. « Ce n'est donc pas, comme nous l'avions vu, l'universelle nécessité, c'est plutôt la contingence universelle qui est la véritable définition de l'existence, l'âme de la nature et le dernier mot de la pensée. La nécessité réduite à elle-même n'est rien, puisqu'elle n'est même pas nécessaire, et ce que nous appelons contingence, par opposition à un mécanisme brut et aveugle, est, au contraire, une nécessité de convenance et de choix, la seule qui rende raison de tout, parce que le bien est à lui-même sa raison (2). »

Le rapport qu'on établit entre les choses et la pensée, bien qu'il soit fondé sur une nécessité plus morale que

(1) *Psychologie et Métaphysique*, loc. cit., p. 511.

(2) *Le Fondement de l'induction*, p. 95.

physique, n'en reste pas moins très étroit. En effet, le mouvement dialectique, dont nous avons marqué les deux premières étapes, n'est pas encore entièrement achevé. Au delà de la deuxième idée de l'être, nous trouvons enfin l'être qui n'est plus à aucun titre nature, qui est l'affranchi de toute essence, et n'est plus « pour ainsi parler que soi ; c'est-à-dire pure conscience et pure affirmation de soi (1) ». Mais une telle conscience ne serait pas possible, si sa lumière ne venait éclairer un objet qui lui permette de s'élever à l'affirmation de soi-même. « Une lumière qui ne se réfléchit sur rien est invisible, mais ce n'est pas une pensée (2). » On justifie donc l'existence de la nature de la seule manière que comporte, comme nous l'avons déjà plusieurs fois remarqué, une dialectique idéaliste. Si l'on part de la pensée, on n'y peut rencontrer l'être que sous l'aspect de la nécessité, entendons au moins d'une nécessité conditionnelle et de convenance. « La pensée et l'existence ne sont que deux noms de l'universelle et éternelle nécessité (3). » Le rapport des choses à l'absolu est donc présenté de la façon la plus solide, s'il est vrai que les phénomènes procèdent de la pensée d'une façon telle que celle-ci ne serait pas sans eux. « Une condition n'est objective pour nous que si elle nous est donnée en elle-même, et elle ne peut nous être donnée en elle-même que si elle jaillit en quelque sorte du sein même de la nôtre ; entre l'idéalisme subjectif de Hume et l'idéalisme objectif de Kant, c'est au sens commun à choisir (4) » ; la doctrine transpose ainsi à la conscience absolue ce qui est vrai des conditions de notre pensée limitée, c'est-à-dire relative. Si la pensée est une spontanéité absolue, nous n'avons rien à redouter pour

(1) *Psychologie et Métaphysique*, p. 163.

(2) *Théodicée*, VII, cité par SÉAILLES. *La Philosophie de Lachelier*, p. 157.

(3) *Le Fondement de l'Induction*, p. 61.

(4) *Ibid.*, p. 60.

l'existence de la nature, puisqu'on les trouve unis l'une à l'autre de la façon la plus absolue. Si l'on demande enfin quelle est la raison dernière qui rend compte de tout ce progrès dialectique, on dira qu'il n'en faut point donner d'autre que la nécessité morale du bien. C'est donc l'alliance d'une vision idéaliste des choses et d'une philosophie de la contingence qui donne son aspect propre à la philosophie de Lachelier. A cette inspiration la philosophie contemporaine en France est demeurée fidèle. Nous allons la retrouver sous une autre forme dans la philosophie de Hamelin.

IV. — Hamelin nous indique, en effet, que la question de l'origine de l'être doit se résoudre « d'abord, et pour une large part, par le moyen de la dialectique pure et de la nécessité pure (1) ». Cette méthode, toutefois, ne saurait suffire, et nous verrons que, finalement, c'est à la volonté qu'il faut faire appel pour passer de l'être possible à l'être réel. On saisira dès le début l'essentiel de la doctrine, si l'on songe qu'elle se présente, dans son ensemble, sous la forme d'un argument ontologique. « Le processus par lequel nous nous sommes élevés de la relation à la finalité n'est pas autre chose que les premières articulations d'une preuve ontologique, synthétique il est vrai, malgré cela toute rationnelle, comme celle de Descartes (2). » On mesure par là toute la distance qui sépare Hamelin du philosophe, auquel, par ailleurs, il emprunte le plus, et qu'il nomme son maître, Renouvier. On sait que pour Renouvier l'être est inséparable de la loi et ne prend un sens pour nous que par la considération des rapports de toute sorte qui nous permettent de poser un objet dans la pensée. L'être est ainsi, au sens générique, le nom vulgaire du rapport. Supposons, en effet, que nous cherchions à concevoir

(1) *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (2^e éd.), p. 432.

(2) *Ibid.*, p. 434.

l'être indépendamment de toutes les notions qui ont pour nous un caractère relatif, par exemple la qualité, la quantité ou le nombre ; nous n'aurions plus dans la pensée qu'une abstraction entièrement indéterminée et vide, incapable d'être saisie en elle-même. Penser une pierre, ou un homme, c'est dire d'une certaine façon ce qu'ils sont, ou bien alors c'est ne rien dire (1). Cette doctrine, comme nous le verrons plus nettement tout à l'heure, sera reprise chez Hamelin et profondément intégrée à son système. Pourtant, Hamelin nous conduira au delà de cette position purement phénoméniste du problème, en essayant de justifier la nature absolue de l'être dans un nouvel argument ontologique. Renouvier faisait intervenir lui-même un deuxième sens de l'être, qu'il prétendait d'ailleurs négliger dans sa doctrine et être autorisé à négliger. Nous savons que l'être est inséparable de la loi, mais nous pouvons prendre ce terme d'être en tant qu'il désigne l'existence ou la position même de la loi, et de l'ensemble des relations qui constituent la représentation en général. Il est alors « le mystère que nulle représentation n'a pénétré ni ne pénétrera (2) ». Par là se manifeste, sur le problème le plus grave de tous, le caractère décidément empiriste de la philosophie de Renouvier. Hamelin ne devait pas être satisfait d'une doctrine dans laquelle il ne voyait, en dernière analyse, qu'une position empirique à l'*a priori*. Cette ambition dernière de la philosophie de justifier d'une certaine façon l'être ainsi entendu, il va la faire sienne, sans pour cela ramener la pensée à l'affirmation de la chose, sans oublier la thèse capitale suivant laquelle la représentation ne comporte que ses propres éléments. Et pourtant la dialectique ne nous mènera pas par elle-même à cette conquête dernière. « Le fait est que les plus hardis métaphysiciens ont toujours eu beaucoup

(1) RENOUVIER. *Traité de critique générale. Logique*, t. I, p. 88 sv.

(2) *Ibid.*, p. 90. Cf. HAMELIN, *Le système de Renouvier*, p. 82.

de peine à constituer sous ses formes diverses la preuve ontologique, et que peut-être l'entreprise n'est pas exécutable de traiter l'existence comme les autres déterminations (1). »

Si l'on reste dans le domaine de ce qui est inférieur à la conscience, la dialectique sans doute est pur déterminisme, pure logique, pure rationalité. C'est avec l'apparition de la conscience seulement que l'on s'élève à l'actualité pleine de l'être, à l'existence concrète en un mot, mais ces éléments ne constituent que la matière sur laquelle s'exerce l'acte de la liberté primitive que nous reconnaissons à l'origine des choses. Etre, c'est être voulu.

Hamelin oppose l'argument ontologique, tel qu'il veut le constituer, à ce qu'il était chez Descartes. Notre preuve, dit-il, est synthétique, et malgré cela toute rationnelle. En effet, on s'entend à reconnaître d'ordinaire que le propre de l'argument ontologique, c'est de nous présenter l'existence de Dieu sous la forme d'un jugement analytique. L'existence est affirmée, parce que la perfection qu'elle implique est comprise dans l'idée de l'absolue perfection. C'est à ce point de vue, en particulier, que Kant s'est placé, pour critiquer la valeur de cet argument en montrant qu'il n'y avait aucune contradiction à supprimer dans un jugement analytique, à la fois le sujet et l'attribut. Chez Hamelin, au contraire, les notions sont rattachées les unes aux autres suivant une logique synthétique ; il faut entendre par là une méthode constructive, « grâce à laquelle l'esprit obtient l'intelligence de son objet en le faisant (2). » Avant d'en marquer la véritable nature, il convient de montrer quel est l'objet sur lequel doit porter la réflexion, et qui nous permette, à partir des notions les plus simples,

[(1) *Le système de Renouvier*, ibid.

(2) DARBON, *La Méthode synthétique dans l'« Essai » d'O. Hamelin*. *Revue de Métaphysique*, 1929, p. 71.

de monter peu à peu jusqu'à la plus complexe. Puisque nous sommes en présence d'un argument ontologique, il semble que l'objet formel de la philosophie doive se définir, en accord avec l'ontologie ancienne, en disant que cet objet est l'être. En réalité, il n'en est rien, et l'originalité de la doctrine de Hamelin se manifeste dès les premières pages, dans lesquelles il oppose l'être et le rapport. L'idée d'être est en un sens, en effet, la plus générale ; elle est obtenue lorsque la pensée, dans un effort d'abstraction progressive, élimine les déterminations particulières en lesquelles elle pouvait trouver quelque détail. Ainsi, lorsqu'on pousse aussi loin que possible l'explication du particulier par le général, on obtient un terme dont la compréhension est réduite jusqu'au dernier point. Mais il est facile de voir que cette notion ne peut fournir aucun secours à une logique synthétique. Elle n'a point d'autre rôle à jouer que d'exclure, par contradiction, son opposé qui est le néant. L'être ne comprend plus aucune diversité intrinsèque. Hamelin le traite comme un genre, qui ne se définit plus, au degré d'abstraction où il le prend, que par une fonction tout à fait univoque, qui est d'exclure le néant. Au reste, il est facile de remarquer, nous dit-il, que toutes les philosophies qui ont pris pour objet l'idée d'être, n'ont pu aboutir qu'à l'insuffisance et au vide de l'analyse. Tel est, en particulier, le caractère des doctrines de Platon et de Hegel. Dans la dialectique platonicienne les idées sont subordonnées à l'idée du Bien, « exténué jusqu'aux dernières limites, afin de s'adapter à la place qui lui assigne la dialectique ascendante au-dessus de l'essence même (1) ». Mais il est clair que si l'on cherche le principe suprême de l'explication des choses, en rejetant les caractères individuels et sensibles qui défigurent l'idée dans l'expérience, en cher-

(1) *Essai*, p. 24.

chant finalement ce qu'il y a de plus général dans le réel, on ne rencontrera, en dernier lieu, qu'une réalité entièrement indéterminée et proche de l'être éleatique. C'est une conséquence à laquelle d'une autre manière Hegel se trouve lui aussi entraîné. Il est parti de la formule spinoziste, suivant laquelle « toute détermination est négation », mais il s'est mépris sur sa signification vraiment légitime (1). Cette formule désignerait pour Hegel une exclusion entière de l'inférieur dans le supérieur, ou encore une contradiction dans le fini. L'Esprit est alors affirmé comme la négation des déterminations de l'entendement qui ont été posées avant lui. Mais ne devient-il pas à son tour l'être vide des théologies négatives, ou encore l'unité alexandrine, beaucoup plus que la perfection absolue de l'esprit et du monde, à laquelle s'était élevée la théologie d'Aristote, en marquant l'identité de la pensée et de la vie ?

■ C'est donc le caractère propre d'une métaphysique qui part de l'idée d'être de procéder uniquement par analyse, ou du moins de ne pas arriver à une interprétation vraiment satisfaisante de la synthèse. Hamelin prendra donc comme point de départ l'idée la plus simple, si l'on entend par simplicité non le résultat de l'abstraction logique, mais le « simple absolu », c'est-à-dire celui qui est tel pour la raison métaphysique ; la loi la plus simple des choses est alors la relation. Il faut donc que les choses soient composées de rapports si l'on veut comprendre le monde. La méthode philosophique ne consiste plus, ayant ainsi trouvé la notion la plus simple, qu'à s'élever progressivement jusqu'à la plus complexe.

Cette démarche va constituer les principales articulations d'une preuve ontologique dont nous avons montré la nécessité. Disons encore, pour caractériser l'esprit de

(1) *Ibid.*, p. 39.

la doctrine, qu'elle aura pour tâche précise de réaliser le passage de l'abstrait au concret. Les expressions dont nous nous sommes bien souvent servi prennent leur sens le plus net dans la philosophie de Hamelin. Que faut-il entendre, en effet, par abstrait ? C'est d'abord ce qui est isolé, séparé du mouvement de la pensée, et posé en quelque sorte en soi-même, comme le seraient des blocs entièrement et définitivement isolés. Seulement, il n'est que peu de doctrines qui pourraient s'accommoder de l'existence de choses ainsi entendues, telles seraient tout au plus celles d'Antisthène ou de l'empirisme : « Les choses en soi ne sont que des abstractions, et de même les substances, les noumènes, l'absolu envisagé à la manière de Hamilton (1). » Une telle doctrine serait, s'il était possible de l'envisager sérieusement, la négation même de la raison et de ses ambitions les plus légitimes, et si l'on veut pourtant s'en tenir à la philosophie de l'abstrait, « ce qu'on avait voulu concevoir comme une dialectique, comme un système de rapports, retournera à l'immobilité, à l'inintelligibilité de la chose (2) ». Abstrait signifie donc en un premier sens séparé. Mais l'insuffisance des notions abstraites se manifeste encore d'une autre façon. Pour le comprendre, il faudrait voir chez Hamelin le souvenir d'une théorie aristotélicienne dont l'importance est considérable, et que nous avons rappelée dès le début de notre étude. Lorsque nous voulons comprendre la réalité que présentent les notions communes, nous devons éviter surtout d'y voir des existences distinctes. En effet, elles se présentent toujours comme indéterminées ou virtuelles par quelque côté, et c'est l'erreur commune du nominalisme et du réalisme de dire que dans la pensée tout devrait être déterminé d'une façon complète. « Voilà l'universel réalisé. On lui confère une existence à part, du même ordre que

(1) *Ibid.*, p. 19.

(2) *Ibid.*, p. 365.

celle d'un individu, et encore d'un individu qui serait complètement indépendant des autres (1). » Mais on ne peut aller bien loin dans une telle logique, et l'on se heurte bientôt au problème des rapports entre le genre et les différences. Si les uns et les autres se laissent poser côte à côte, comment sera-t-il possible de les unir et de marquer le progrès de la pensée? Nous rejoignons par là une des critiques les plus graves qu'Aristote adressait à Platon, et « nous faisons nôtre, en la prenant dans un sens plus littéral que son auteur, la formule d'Aristote que le genre est matière et que la différence et l'espèce sont forme (2). » Le triangle c'est bien alors cette notion, encore incomplète par elle-même, qui n'est ni isocèle, ni scalène, ni rectangle, et il n'y a à cela nul scandale pour qui a bien compris la nature de la pensée. De toutes façons, on le voit, nous devons refuser d'arrêter le mouvement de la pensée. C'est ce que nous exprimerons en disant qu'il faut par la dialectique rejoindre le concret. Entendons par là, en premier lieu, que nous marchons, par l'enchaînement même des notions, vers une réalité de plus en plus riche, de plus en plus complexe. Considérons, par exemple, le rapport entre deux notions voisines, mécanisme et finalité. Une cause efficiente détermine par elle seule un résultat, mais un résultat c'est n'importe quoi, ou, si l'on veut, « une abstraction en dehors de laquelle il reste quelque chose à déterminer dans le phénomène concret (3). » Sans doute, des causes pures et simples se laissent penser et définir, mais il n'en résulte pas qu'il en existe de telles dans la nature. De telles causes, qui ne seraient pas impliquées dans une organisation où le tout détermine l'existence des parties n'auraient qu'une réalité imparfaite et misérablement précaire. Nous devons finalement, partant des notions

(1) *Ibid.*, p. 193.

(2) *Ibid.*, p. 185.

(3) *Ibid.*, p. 287.

les plus simples et les plus abstraites, « appuyer l'être de chacune d'elles sur celui d'une autre, l'être du nombre sur celui du temps, et même l'être des causes sur celui des fins ». Nous arriverons alors à la réalité concrète, au sens propre du mot, c'est-à-dire celle qui existe sans avoir son existence en une autre, l'Esprit. Mais par là nous aurons en même temps écarté l'abstraction au premier sens que nous avons donné à ce terme. En effet, nous sommes bien loin d'aboutir à une réalité qui serait séparée des précédentes, et qu'il faudrait ramener à l'immobilité de la chose. Tout au contraire, l'absolu est encore le relatif, en ce sens qu'il est encore la somme des relations précédentes, et en ce sens encore qu'il se définit non par l'existence par soi, mais par le rapport de soi à soi-même. « L'absolu n'est pas un chaos amorphe et indistinct, c'est la totalité des rapports spécifiquement différents et solidaires. L'union du divers, en effet, est à nos yeux solidarité et nullement confusion. Comme il n'y a pas besoin, et même au contraire, d'effacer les différences pour obtenir le genre d'unité que nous visons, nous ne disons pas, sans nous expliquer, que toute détermination est négation. (1) » Si nous sommes arrivés à montrer en quel sens la philosophie de Hamelin est, dans son ensemble, l'articulation d'un argument ontologique, comment elle évite la pure analyse de l'être, trouvant la première loi des choses dans le rapport, comment enfin elle sort de l'abstraction pure pour constituer l'esprit, nous comprendrons le principe le plus général qu'elle nous propose : l'explication doit partir, non de la suffisance, mais de l'insuffisance des éléments inférieurs.

Le problème qui nous est apparu d'abord sous une forme générale doit maintenant être précisé, et nous verrons que la dialectique cherche à constituer l'être

(1) *Ibid.*, p. 50.

concret en deux sens différents. Peut-être Hamelin rencontre-t-il ici encore, chez Renouvier, la position du problème ; nous verrons toutefois qu'il ne suit pas, pour le résoudre, les indications qu'il accueillait ainsi. Renouvier, en effet, se préoccupait de chercher quels sont les rapports entre l'élément empirique et l'élément *a priori* de la représentation. Sur ce point, il admettait la thèse Kantienne du formalisme. La matière intervient alors de deux façons différentes dans la représentation. D'abord ce qu'il y a d'empirique et de matériel dans la connaissance désignerait la position même de l'existence, le fait que cent thalers réels diffèrent de cent thalers possibles. La matière désigne, en effet, si on la prend en ce sens, une donnée de fait que nous ne pouvons pas, pour le phénoménisme reconstruire, quelque chose comme ce mystère de l'être que nulle représentation n'a pénétré ni ne pénétrera. En un deuxième sens, on entendrait, selon Renouvier, par matière, certains rapports qui ne pourraient être identifiés à ceux qui constituent ce qu'il y a de formel dans la connaissance, et qu'il appartient, au contraire, à l'expérience seule de fournir. « Nous sommes, dit-il, contraires à la méthode qui prétend relever par les anticipations de l'esprit le monde de l'expérience, et déduire, de la nature du filet jeté par un pêcheur, l'individualité des poissons pris dans ce filet (1). Hamelin n'a fait, en dernière analyse, qu'essayer de résoudre le double problème ainsi posé par Renouvier. Le premier correspond à l'argumentation ontologique qu'il veut instituer, c'est le problème de l'existence pour soi et de l'Esprit. Mais il reste, en outre, à savoir comment, à l'intérieur de la représentation, l'objet de la pensée peut atteindre la détermination concrète qui lui est due. Les deux formes de l'existence concrète correspondent ainsi

(1) Cf. HAMELIN, *Le Système de Renouvier*, p. 96, 97.

à ce que Hamelin nomme parfois *l'individualité pour soi* et *l'individualité pour autrui* (1). L'une et l'autre doivent être le résultat de la construction dialectique. Mais les ressources que celle-ci fait intervenir sont bien différentes de ce que supposait Renouvier, ou même encore, dans une inspiration assez semblable, Aristote ou Kant. La méthode de Hamelin se caractérise ainsi par opposition à l'insuffisance du formalisme.

Par la distinction de la matière et de la forme, Kant se propose de fonder de la façon la plus solide qui soit l'objectivité des phénomènes. En réalité, cette distinction ne présenterait-elle pas des difficultés telles qu'elle ferait finalement obstacle au savoir ? En effet, Kant n'a jamais résolu clairement la question de savoir comment pouvait se faire l'accord entre l'un et l'autre de ces éléments. Nous sommes simplement en présence de deux mondes superposés et de deux réalités peut-être inconciliables. Il est vrai que Kant nous conduit, dans la *Critique du jugement*, à chercher la raison du simple dans le complexe, et des parties dans le tout. Suivant cette hypothèse, que nous avons examinée déjà, l'opposition de la matière et de la forme disparaissait en grande partie. « Le monde redevenait une hiérarchie de concepts, et dans son entier le produit de sa pensée (2). » Mais nous abandonnons alors l'hypothèse formaliste, qui ne permet point de constituer la représentation d'une façon vraiment systématique. La doctrine d'Aristote est destinée à résoudre un problème assez différent, mais elle procède par une opposition du même ordre, et les difficultés qu'elle rencontre demeurent à bien des points de vue identiques. Toutes les fois où nous affirmons la réalité de la matière, nous nous trouvons en présence d'une donnée sur laquelle la pensée n'a point de prises. Aristote a eu sans doute le mérite de définir la

(1) *Essai*, p. 205.

(2) *Essai*, p. 12.

matière par sa relation à la forme, mais les difficultés sont loin d'être entièrement écartées par là. Nous savons que la séparation de la forme, dans le cas des substances matérielles, est inconcevable, mais « la liaison des formes avec un élément intelligible est un fait, une donnée de caractère réaliste, non un produit de la pensée, et ce qui est inconcevable, ce n'est peut-être pas que la forme soit séparée, mais, bien au contraire, qu'elle soit inséparable (1). » On se heurte toujours à l'affirmation d'une réalité qu'on ne saurait entièrement dominer, le formalisme ne peut s'accommoder de la matière de la connaissance.

Ce n'est pas à dire toutefois que l'analyse d'Aristote ne nous permette de pénétrer assez avant dans l'intelligence des choses. La notion de matière, et d'une façon plus générale celle de puissance, sont dégagées chez Aristote de l'analyse du mouvement et de celle de l'infini. Il se trouvait en présence de la théorie des Atomistes, puis de certains Socratiques, comme les Mégariques, enfin de Platon lui-même, qui prétendaient composer le mouvement avec une succession d'états discontinus. Mais pour Aristote « le mouvement n'est pas la substitution d'un être à un autre être, c'est un passage entre deux extrêmes. Réduit à la pure idée d'un remplacement successif, il est clair que le changement s'évanouit. En effet, changer c'est devenir autre, ce n'est pas faire place à autre chose (2) ». Nous ne devons pas nous contenter de mettre bout à bout deux phénomènes, mais établir de quelque façon entre eux une communion. Telle est justement l'œuvre que se propose de réaliser Aristote, et c'est, nous dit Hamelin, une profonde analyse que celle qui lui permet de découvrir la notion de puissance. Il devient possible, en effet, de comprendre comment le changement, au lieu de se rame-

(1) ARISTOTE, *Physique*, II, *Commentaire*, p. 67.

(2) *Le système d'Aristote*, p. 308. Cf. *Le système de Rencuvier*, p. 136.

ner à une substitution pure et simple, implique une permanence. Le mouvement suppose, en outre, que le passage d'un contraire à l'autre est continu, et c'est ce qu'exprime la formule aristotélicienne suivant laquelle il est « l'acte du possible en tant que tel ». En d'autres termes, c'est l'imparfait et l'inachevé, réalisés avec l'indétermination de leur nature. Il est donc impossible de séparer du mouvement cette idée d'intermédiaire, et de position moyenne; tout au contraire, « ce quelque chose d'intermédiaire qui est enveloppé dans l'idée de mouvement est intermédiaire à titre définitif (1) ». C'est une analyse du même genre qui permettra à Aristote de saisir la nature exacte de l'infini. Il ne peut, en effet, exister qu'en puissance, non pas comme dans le cas où l'on dit : ceci est en puissance une statue, mais au sens où l'on dit que l'Olympiade est en puissance, parce que les jeux ne se réaliseront que d'une façon successive et non simultanée. C'est pourquoi Aristote pouvait conclure : « L'infini se trouve donc être le contraire de ce qu'on dit ; en effet, non pas ce en dehors de quoi il n'y a rien, mais ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose (2). » S'il en est ainsi, la doctrine aristotélicienne signifie avant tout que l'infini n'est pas donné sous la forme d'une composition des parties en lesquelles il est divisible. Les parties n'existent donc pas actuellement dans l'infini, ou, pour employer un langage leibnizien, l'infini serait donné par résolution, plus que pour composition. C'est donc la même notion de la puissance qui se dégage de cette analyse du mouvement et de l'infini, ou en un mot du continu.

Hamelin a considéré avec beaucoup d'attention la signification de cette théorie. D'abord « une telle dé-

(1) *Essai*, p. 125.

(2) *Physique*, III, 6, 206, b 33. Συμβαίνει δὲ τοῦναντίον ἀπειρον εἶναι ἢ ὡς λέγουσιν· οὐ γὰρ οὐ μὴδὲν ἔξω, ἀλλ' οὐ ἀεὶ τι ἔξω ἐστὶ, τοῦτο ἀπειρόν ἐστιν.

couverte est une défaite infligée à cet esprit d'absolutisme et d'isolement qui veut tout séparer comme à la hache (1) ». La notion de puissance nous permet, en effet, de mettre en lumière la réalité de l'intermédiaire et celle des positions moyennes. Seulement l'interprétation qu'Aristote nous donne n'est encore que provisoire. C'est dans la doctrine idéaliste seulement que la notion de puissance peut prendre tout son sens. Cette idée d'une réalité provisoire et relative ne pourrait, en effet, subsister ailleurs que dans l'esprit, suivant cette remarque des sceptiques grecs, qui disaient déjà que les relatifs n'existent que dans la pensée. Ainsi « en analysant aussi profondément qu'il l'a fait le problème du changement, et en montrant avec raison que ce phénomène implique une communauté entre ces deux extrêmes, Aristote pourrait bien avoir travaillé au profit de l'idéalisme (2) ».

Il nous reste à montrer enfin comment une doctrine rationaliste peut donner une solution aux difficultés qu'Aristote avait si nettement aperçues, comment elle évite cependant de revenir à la distinction de la matière et de la forme, ou de la puissance et de l'acte. L'intelligence, dit-on, est incapable de nous faire saisir la nature du mouvement ou celle de la continuité, et peut-être faudrait-il en revenir à la théorie de Diodore Cronos qui professait qu'« aux yeux de la logique il n'y a point de mouvements en train de se faire, mais seulement des mouvements effectués (3) ». C'est donc la continuité du mouvement qui devrait le rejeter, semble-t-il, en dehors de l'entendement. Or, il nous suffira d'appliquer ici la doctrine dont nous avons déjà présenté les grandes lignes. Quels sont, en effet, les caractères des données de l'entendement, ou des concepts ? C'est

(1) *Essai*, p. 180.

(2) *Le Système d'Aristote*, p. 309.

(3) *Essai*, p. 126.

leur indétermination, et il ne faut pas chercher plus loin l'origine de la continuité et de l'infini. « Prenant la notion pour ce qu'elle est, il faut avouer que tout mouvement est continu par essence. Mais pourquoi peut-il l'être ? Il le peut précisément parce qu'il est en lui-même une abstraction. Derrière la représentation concrète et définie d'une position changée en un temps donné se pose invinciblement la représentation abstraite et indéterminée d'une position indécise en un temps quelconque. Puis, le point de vue de la régression s'imposant, c'est entre les limites spatiales et temporelles du mouvement effectué qu'on place l'idée abstraite d'une position indéfiniment intermédiaire dans l'indéfini de la durée, en un mot : d'une position qui se fait. Voilà dans son intégrité la notion du mouvement, et la voilà remise à sa place dans l'entendement par le caractère même qui semblait devoir l'en exclure (1). » On présentera une interprétation tout à fait semblable de l'infinité de l'espace. Rien n'empêche de dire que l'espace ne soit un concept, car ici encore, derrière la représentation des positions et des limites, nous nous représentons l'idée d'un intervalle absolument quelconque. Toujours l'abstrait se profile derrière le concret, qui termine en quelque sorte le mouvement de la pensée en la fixant sur une représentation entièrement achevée. Mais il suffit de comprendre que le propre de la pensée est de se mouvoir, au début, dans le plan de l'indétermination et des concepts, pour saisir quelle place tiennent dans notre représentation les idées de continuité, de mouvement et d'infini. Elles apparaissent ainsi à leur moment, elles appartiennent donc à l'entendement qui suffit, par ses seules ressources, à en rendre raison. L'hypothèse formaliste nous apparaissait insuffisante, parce qu'elle ne nous faisait pas comprendre quel lien on peut

(1) *Ibid.*, p. 127.

établir entre la matière et la forme. Nous avons ensuite montré en quel sens l'analyse aristotléicienne de la matière et de la puissance s'imposait à nous, mais finalement c'est dans une doctrine rationaliste que ces notions prennent leur véritable sens : les choses ne sont donc autre chose que des composés de concepts, et la voie est libre pour une construction dialectique du réel.

Nous savons quelle est la tâche que doit remplir la logique synthétique. Elle doit permettre de retrouver la nature de l'individualité pour autrui, et finalement de l'individualité pour soi. Le problème de l'individuation est, au fond, résolu déjà par ce que nous venons de dire ; nous avons en effet exclu la théorie qui en cherche le principe dans la matière. Chez Aristote, c'est finalement à la réalité de l'accidentel qu'il faut avoir recours pour comprendre la nature de l'individu, mais l'accident serait peut-être en lui-même un véritable défi à la pensée, et il n'est pas sûr en outre que la théorie de l'individuation par la matière soit dans la logique profonde du système d'Aristote. C'est chez Kant que l'on trouvera l'exposé le plus vigoureux de la doctrine. « Il reconnaît que la pensée voudrait individuer par la forme, c'est-à-dire s'avancer d'un mouvement ininterrompu du genre suprême, jusqu'aux individus. Mais il croit que ceux-ci se dérobent sans fin, par cela même qu'ils sont des individus : car s'ils se laissaient saisir par l'entendement, ils se résoudraient en concepts, c'est-à-dire en généralités, y compris la loi qui unifierait en eux les concepts élémentaires (1). » Mais si notre critique du formalisme est exacte, c'est cette ambition de l'entendement qui correspond à la vérité des choses, et la pensée progresserait, pour une science entièrement achevée, du genre suprême jusqu'à l'individu le plus complexe.

Pourtant nous n'avons pas encore réalisé l'œuvre

(1) *Ibid.*, p. 204.

propre de la philosophie, que nous devons considérer comme « un idéalisme sortant de l'abstraction pure en constituant l'esprit (1) ». C'est avec la conscience ou l'être pour soi, que le progrès dialectique s'achève, parce que l'être n'a pas son existence en un autre. Il existe à la fois sous la forme de l'absolu et du relatif, parce qu'il n'est que le rapport de soi à soi. C'est dans la conscience que les éléments inférieurs de l'être trouvent leur réalité. L'idéalisme se présente donc de la façon la plus décidée, il ne saurait y avoir d'existence autrement que pour quelqu'un. Mais comment aboutir à cette actualité pleine et définitive ? De même que le formalisme considérerait que les genres sont encore extérieurs et supérieurs aux individus, de même un empirisme « ou un demi-empirisme comme celui de Thomas d'Aquin ou encore comme celui de Kant, veut bien admettre des notions, des essences : entre celles-ci et l'existence, il creuse un abîme (2) ». Mais une telle doctrine est inacceptable, elle viendrait faire échec au rationalisme. « Conférer la primauté ontologique à l'abstrait, et par conséquent commencer par lui attribuer, au lieu de son caractère de fragment et d'élément, le caractère de se suffire à soi-même ; le représenter comme attendant avec patience que la réalité s'ajoute à lui du dehors absolu, et après coup comme un supplément dont il n'aurait pas en lui le besoin, c'est renverser la raison (3). » Nous savons, en effet, que l'abstrait n'est incomplet, qu'il ne peut être ordonné d'une façon séparée, mais qu'il appelle, pour ainsi dire, le concret, sous la forme d'un vide à combler. L'existence n'est alors que cette détermination suprême, qui vient donner l'acte aux éléments inférieurs, et qui se trouve, pour ainsi dire, exigée par eux. Ces éléments ne correspondent donc pas à des

(1) *Ibid.*, p. 504.

(2) *Ibid.*, p. 433.

(3) *Ibid.* p. 435.

réalités qui existeraient déjà par elles-mêmes, mais plutôt à des hypothèses. Supposons, nous dit Hamelin, que la pensée ne soit encore que relation nombre ou temps, il faudrait admettre qu'elle serait aussi tout autre chose, elle serait finalement personnalité ou Conscience (1). L'argument ontologique est donc de caractère synthétique, et pourtant tout aussi rationnel que celui de Descartes. Toutefois la dialectique prend ici un aspect tout à fait spécial. Jusqu'à l'affirmation de la conscience elle était encore pur déterminisme, pure raison et nécessité. Elle doit en dernier lieu perdre ce caractère et se surbor-donner elle-même à l'affirmation de la liberté. La dialectique ne correspond ainsi qu'à la construction du monde des possibles, qui fournissent en quelque sorte à l'existence sa matière, mais ne peuvent se conférer à eux-mêmes la rationalité complète. Cette dernière conquête ne peut être que le résultat d'un premier fait, d'une liberté initiale. Le réel est ainsi obtenu « par synthèse entre la vérité du nécessitarisme ontologique et la vérité du volontarisme (2) ». La pensée ne se comprend ainsi pleinement que par la liberté qui lui est sous-jacente, qui est peut-être son essence même. Sans doute, la liberté ne se montre elle-même qu'en dernier lieu, mais c'est elle qui anime la construction tout entière, et qui est aussi la condition principale de son succès (3).

Tel serait l'aboutissement dernier d'un idéalisme fidèle à la méthode synthétique. Nous nous sommes proposé de suivre les principales indications qu'il nous présente, sur le problème des rapports de l'abstrait et du concret, un idéalisme qui chercherait à se constituer suivant une logique synthétique. En cela il devait abandonner, chez ses principaux représentants, l'inspi-

(1) Cf. DARBON, *la Méthode synthétique dans l'Essai*, p. 76.

(2) *Essai*, p. 436.

(3) Cf. CHARTIER, compte-rendu de l'*Essai*. *Revue de Métaphysique*, 1907, p. 817.

ration primitive de la philosophie critique. Pourtant, Kant lui-même orientait d'une certaine façon la philosophie vers les recherches dont nous venons de marquer les résultats. Pour lui, en effet, notre entendement n'est que discursif, mais aussi le monde qu'il nous fait connaître n'est que celui des phénomènes ; il reste possible de concevoir comment un entendement intuitif aurait pour objet le réel même, comment le réel et l'intelligible seraient alors entièrement accordés. Il restait à savoir alors comment on peut interpréter la nature des liens qui rattachent le réel à la pensée. La philosophie s'engage alors dans une direction bien différente de celle que suivaient les cartésiens. La réalité du possible devait être, dans leur pensée, toujours subordonnée à quelque chose d'actuel et d'existence. Dans les doctrines que nous venons d'examiner, au contraire, c'est seulement au point d'arrivée de la dialectique que l'on saisit la réalité pleine et vraiment actuelle de l'esprit. Mais il reste pourtant entre les deux doctrines une inspiration analogue. On ne peut pas dire, en effet, que la dialectique ne fasse jamais intervenir autre chose que la raison pure et ses exigences. Depuis Platon la philosophie essaye de subordonner d'une certaine façon toutes les idées à l'idée du bien. Ainsi, pour plusieurs des doctrines que nous venons d'examiner, les choses n'existent pas pour l'effet d'une nécessité brute, mais ce que nous prenons à l'origine des choses, c'est l'action souveraine de la liberté. Certains penseurs ont pu admettre par là qu'il serait possible de satisfaire, en même temps que les exigences de la raison, les aspirations de la conscience chrétienne ; la philosophie nous permettrait peut-être de franchir par un acte de foi morale les bornes de la nature en même temps que celles de la pensée. Une fois au moins, Hamelin a présenté une suggestion assez voisine. « Il nous semble qu'une philosophie de cette sorte qui saurait bien où elle va se mettrait par là au-dessus

des mépris de Hegel, et si une telle philosophie atteignait le concret vraiment concret, et l'être par soi ; si, en outre, elle introduisait avec la contingence et la liberté mises à leur place d'ailleurs et limitées, quelque chose de personnel et de moral, nous croyons qu'elle satisferait la raison et au besoin la conscience chrétienne, tout autrement que le système hegelien (1). » L'œuvre de la dialectique se limite elle-même. Lorsqu'on cherche les raisons dernières des choses, on n'en peut sans doute trouver qu'une seule, parce que c'est le bien qui est à soi-même sa raison.

(1) *Ibid.*, p. 37.

CHAPITRE V

La contingence et l'idée du bien

Quelles que soient les diversités de leur point de départ ou de leur méthode, les doctrines métaphysiques que nous venons d'examiner se rejoignent malgré tout, parce qu'elles ont toutes le même souci de justifier l'existence de l'être concret, et de rapprocher ainsi les conditions du réel de celles de la pensée. L'objet de la réflexion est toujours identique, parce qu'il est pris de la façon la plus universelle et aussi la plus simple. Remarquons encore que, du point de vue où nous sommes placés, il n'y aura aucune différence entre les doctrines dont on appellera les unes idéalisme, les autres réalisme. Elles s'efforcent également, chacune avec leurs ressources propres, de résoudre un problème identique. Aucune de celles que nous avons examinées du moins, n'est cette théorie pour laquelle la pensée glisserait pour ainsi dire à la surface des choses, incapable de pénétrer dans les choses mêmes, et nous enfermerait dans les limites de notre pensée subjective en tant que telle. La pensée dont on essaye, de façon différente, d'analyser la nature dépasse toujours celle que nous fait saisir la réflexion psychologique; et dans l'idéalisme post-Kantien, elle ne se définit pas sans son objet qui est le monde. C'est pourquoi Hamelin disait de son propre système qu'il est tout ce qu'on peut imaginer de plus réaliste. Le problème qui reste ouvert entre l'idéalisme et le réalisme n'est donc pas de savoir quelle sorte de consistance il faut accorder aux choses; il est entendu que, dans l'un et l'autre cas, la réalité de fait de l'univers est toujours

la même, et c'est cette réalité que l'on cherche à garantir. Mais le problème consiste à chercher comment il faut se représenter la nature des liens qui rattachent les choses aux principes qui les commandent.

Deux attitudes philosophiques sont alors possibles, et l'on exprimerait assez bien leur opposition en disant que l'une consiste à partir de l'actuel et l'autre du possible. Ainsi dans la métaphysique du ^{xviii}^e siècle, le point de départ de la réflexion se trouve dans la pensée même, mais la garantie de son accord avec le réel n'est donné que par Dieu ; en cela les doctrines ne font que reprendre l'une ou l'autre des inspirations qu'elles trouvent dans l'héritage des philosophies réalistes. Les vérités qui concernent le possible, autant que celles qui concernent le réel, sont fondées, comme le remarquait Leibniz, sur quelque chose de réel et d'existant. Il est vrai que cette distinction du possible et du réel ne correspond à rien dans la pensée de Spinoza, mais ce que nous trouvons encore chez lui, c'est l'idée que le progrès de la réflexion n'est garanti que par la puissance d'agir de Dieu, égale à sa puissance de penser, de sorte que tout ce qui procède de Dieu suit également, avec la même nécessité, de son idée. Précisément parce qu'il n'y a aucune distinction du possible et du réel, nous sommes en présence d'une philosophie de la nécessité. Chez les autres cartésiens, au contraire, le principe premier des choses se trouve dans la liberté créatrice, et finalement dans la causalité du Bien. Descartes lui-même ne faisait peut-être qu'exprimer, dans de nombreux aspects de son système, cette idée souvent mise en lumière dans les philosophies médiévales, que les choses procèdent de Dieu, dans leur vérité de fait, comme dans leur vérité éternelle, *non per modum naturae, sed per modum voluntati*. (1).

(1) *Summa theologiae*, I^a, q. 19, a. 4 ; cf. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, p. 51-53 et 66, 67.

Dans les philosophies post-Kantiennes on part, comme dans le cartésianisme, des données immédiatement saisies dans la pensée. Mais le recours à la réalité primitive et actuelle de Dieu est devenu impossible. Et pourtant la pensée ne peut s'enfermer dans ses données subjectives, ou ne retenir des choses que ce qu'elles ont d'idéal et de formel. Il faut trouver un moyen de « rendre à la fois la pensée réelle, et la réalité intelligible ». Or, si nous supposons que la pensée n'est encore soumise qu'à cette seule nécessité de s'affirmer elle-même, nous verrons comment elle sort de la sphère de l'abstraction et du vide, comment elle permet de dépasser le simple possible, pour tendre finalement à l'être concret qui est la synthèse du sujet et de l'objet, de la pensée absolue et du monde. Le mouvement est donc inverse de celui que nous dégagions dans la métaphysique du xvii^e siècle. Au lieu de partir de l'actuel, et de fonder le possible lui-même sur quelque chose d'existant, la philosophie consiste à montrer progressivement comment, à partir du possible et de l'abstrait, se construit le réel et le concret (1). Mais dans l'un et l'autre cas, la pensée ne peut progresser qu'en faisant appel à l'idée que Platon déjà mettait au sommet de la dialectique, le Bien. Sous-jacente à l'organisation de l'univers et de la pensée, la liberté est à l'œuvre, sans qu'on puisse la saisir elle-même comme un objet. La doctrine de la contingence, disait Boutroux, « par elle même est impuissante à ériger ces possibilités en réalité, parce que la liberté, qui en est le fond, et dont la contingence des choses peut être considérée comme le signe extérieur, n'est pas et ne peut pas être donnée dans l'expérience, soit directement soit indirectement. L'expérience ne saisit que des cho-

(1) Nous avons attaché, dans notre analyse, beaucoup d'importance à cette remarque de SÉAILLES : « Le passage de l'abstrait au concret me paraît bien constituer la difficulté primordiale d'un système qui définit l'être par le connaître ». *La Philosophie de Lachelier*, p. 58.

ses entièrement réalisées. Or il s'agit ici d'une puissance créatrice antérieure à l'acte (1) ». Mais si l'on demande enfin pourquoi cette puissance s'exerce, on ne peut répondre qu'en faisant intervenir la nécessité idéale du Bien (2). C'est donc dans cette même idée que les métaphysiques les plus profondes trouvent la raison première des choses, l'accord du réel et de l'idéal, et la justification de la contingence. Mais l'opposition n'est pas moins considérable que cet accord dans le recours à un même principe. Disons que, si l'on fait intervenir le Bien, il s'agit dans un cas d'un bien à communiquer, et dans l'autre d'un bien à constituer (3).

Nous avons appris à connaître les ressources dont dispose la dialectique synthétique. Nous nous proposons maintenant de présenter quelques remarques critiques, en nous en tenant à quelques traits essentiels, et sans ignorer que les indications que nous avons à présenter devaient être appliquées d'une façon particulière, peut-être même parfois modifiées pour chacune des doctrines prises à part. L'idéalisme, tel que nous venons de le définir, présente, en effet, un certain nombre de difficultés. Les principales sont à nos yeux les suivantes.

Le propre de toute dialectique, c'est de montrer que l'existence des choses et celle de l'esprit sont justifiées *a priori*, et, comme le disait Hamelin, sont affaire de raison. Mais dans une doctrine de Hamelin, comme dans celle de Lachelier, et même dans celle de Hegel, le pro-

(1) *La Contingence des lois de la nature*, p. 171, 2. On verra aussi dans le même sens des indications suggestives de M. PARODI, *Du Possibilisme à l'idéalisme*, p. 98. « Ce qui fait en dernière analyse l'unité et l'ordre du monde, c'est la tendance à la perfection. »

(2) Cf. SÉAILLES, *ibid.*, p. 157.

(3) On sait que, dans les philosophies médiévales, en exprimant cette métaphysique du lien, on suit toujours l'inspiration du pseudo-Denys, qui cherche l'origine des choses à partir de Dieu, *propter bonitatem ipsius quae et deducit ad esse existentia et continet* ». Cf. S. THOMAS. *In l. de Divinis nominibus*, cap. 1, lect. 2.

blème délicat consiste à savoir quels sont les rapports entre la conscience et les autres éléments inférieurs de l'être. On nous dit que la pensée s'élève à l'affirmation de soi-même en traversant la sphère de l'abstraction et du vide, et qu'il faut voir là une marque de la contingence, un acte non de la connaissance, mais de volonté, ou dans des termes très semblables, que « le fait d'être voulu ou non nous permet de discerner entre ce qui n'est qu'idéal et ce qui est réel (1) ». Après l'acte de cette liberté souveraine, les éléments primitifs se trouveront eux aussi acquérir l'existence de fait. Il reste bien cependant qu'ils sont indispensables, au moins comme possibles, et comme une matière pour ainsi dire sur laquelle s'exerce cette liberté. Ainsi en est-il chez Lachelier de l'existence du mécanisme avec lequel la pensée ne serait encore que « dans un état d'évanouissement et de mort ». Plus nettement encore chez Hamelin, c'est le caractère des éléments qui précèdent la personnalité ou la conscience. C'est pourquoi M. Brunschvicg a pu faire cette remarque que l'on en vient dans la philosophie de Hamelin à reconnaître une existence en puissance, comme dans l'Aristotélisme (2). Il est vrai que cette réalité antérieure, d'une certaine façon, à la conscience ne doit pas être prise en un sens absolu. La conscience, comme le disait Fichte, ne se démonte pas de telle sorte que les éléments existeraient les uns après les autres, à la façon d'une machine dont on distinguerait les rouages. Lorsque nous disons que la pensée est d'abord relation nombre, temps, espace, mouvement, etc., il faut entendre par là que nous pouvons supposer qu'elle

(1) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 429.

(2) *L'orientation du rationalisme. Représentation, concept, jugement*. Revue de métaphysique 1920, p. 270. « Refuser l'actualité aux éléments principaux de la représentation, considérés antérieurement à la conscience, c'est de toute nécessité leur conférer le *minimum* d'existence qui est la virtualité. Or la notion du virtuel est empruntée à l'imagination d'Aristote. »

ne soit que ces déterminations ; dans cette hypothèse, nous serions encore conduits jusqu'à la réalité la plus concrète. Cette interprétation écarte ainsi une façon un peu trop simple de présenter la difficulté à laquelle nous songeons. La difficulté ne disparaît pourtant pas entièrement. Il ne s'agit sans doute aucunement d'une succession chronologique, mais d'une distinction logique entre les éléments principaux de la représentation. Nous ne leur reconnaissons donc qu'une réalité hypothétique, et non pas catégorique. Et pourtant, ce n'est pas là un néant pur et simple, et, d'autre part, ce n'est pas encore la conscience, avec laquelle commence pour elle-même, et pour ce qui la précédait, l'actualité pleine. On voudrait donc comprendre sur quoi se fonde cette réalité provisoire et incertaine. On admettra la distinction de la puissance et de l'acte, si elle apparaît nécessaire à l'intelligence du réel. Encore faudrait-il toutefois que cette distinction ne soit pas présentée comme un fait pur et simple, et que la réalité de la puissance, précisément parce qu'elle est inachevée et relative, n'apparaisse pas comme primitive, et comme la condition suprême de tout le réel. On voit donc comment l'idéalisme critique, dans son aboutissement dernier, s'oppose à la métaphysique pour qui « la réalité des possibles et des vérités éternelles doit être fondée dans quelque chose de réel et d'existant ». Nous dirons donc que cette doctrine ne fait que reprendre l'antique doctrine, si souvent critiquée par Aristote, de la priorité de la puissance sur l'acte. Nous nous heurtons donc à un fait que nous ne comprenons pas absolument, que l'on nous demande d'admettre comme condition de ce qui ne serait pas sans lui et qui s'y trouve au contraire virtuellement impliqué. « La volonté et la conscience, dit encore Hamelin, sont postulés nécessairement par les autres éléments de l'être (1). » On nous demande

(1) *Le système de Descartes*, p. 207.

ensuite de concevoir cette réalité primitive sous la forme la plus délicate qui est celle de l'être en puissance, sans nous en amener en quoi que ce soit à remonter de là à ce qui pourrait l'expliquer. C'est pourquoi nous n'avons pas trouvé dans ce système, et contrairement à ses ambitions, les conditions d'une entière rationalité.

La difficulté pourrait être présentée d'une autre façon, si l'on songeait non pas à la nature des possibles primitifs, mais à celles de la liberté qui vient s'exercer d'une façon souveraine. Nous avons vu dans cette doctrine une nouvelle forme de cette idée qui traverse depuis Platon toute l'histoire de la pensée humaine, que la raison des choses se trouve dans le bien (1). Nous ne prétendons pas, bien entendu, que ce rapprochement doive être pris d'une façon littérale. La liberté primitive s'est exercée, parce qu'il était bien qu'il en fût ainsi, et il n'y a qu'à rendre grâce à Dieu de s'être fait Dieu. Ici encore la réflexion philosophique sera sans doute accueillante à une idée où s'exprime une des intuitions profondes de la conscience humaine, la prééminence de la perfection ou du bien; encore faudrait-il, toutefois, que l'on pût se donner aussi les conditions qui rendent concevable cette idée. Lorsqu'on cherche la raison dernière des choses dans la causalité du Bien, lorsqu'on voit dans l'univers avec Dante « l'œuvre du premier amour », on ne prétend certes pas dissiper le mystère de la causalité divine. Mais le mystère est ici encore une affirmation philosophique, parce qu'il se fait reconnaître à la pensée, qui discerne les principes qui le rendent nécessaires. La liberté divine, comme la liberté en l'homme d'une autre façon, vient de la relation de l'infini au fini, c'est-à-dire de l'indifférence dominatrice de l'infini en face du fini, dont toutes les formes

(1) Cf. *République* VI, 505 a. C'est encore le principe énoncé dans le *Phédon*, l'Intellect a mis chaque chose là où il était le meilleur qu'elle fût, 77 c. πάντα κοσμεῖν καὶ ἑκάστον τιθέναι ὅπῃ ἂν βέλτιστη ἔχῃ.

s'anéantissent, pour ainsi dire, devant elle et deviennent un pur néant. C'est peut-être finalement la difficulté la plus grave de comprendre comment on peut concilier l'acte libre avec la simplicité et la nécessité de la nature divine. Encore est-il cependant que l'acte libre garde un sens pour la perfection absolue de l'acte pur. Que peut être cependant pour notre réflexion une liberté qui s'invente elle-même, et qui se conférerait en même temps à soi-même la réalité complète dont elle manque et dont manque ce qui la précède ? Il est difficile de dire que l'on ne nous conduit pas ici à un mystère beaucoup plus difficile à entendre pour notre raison que le mystère même de la création.

On remarquera maintenant que les deux difficultés que nous venons de présenter se rejoignent et n'en font qu'une seule. D'une part, disions-nous, la logique synthétique nous conduit à reconnaître l'antériorité d'un élément où il ne faut voir autre chose que la puissance nue de l'aristotélisme. De l'autre, c'est un acte libre primitif qui explique l'actualité de tous ces éléments. C'est donc parce qu'il n'y a pas, à l'origine radicale des choses, la plénitude souveraine d'un acte qu'il faut organiser le progrès de la dialectique en commençant par la puissance elle-même. Mais précisément parce qu'elle est primitive, elle devient on ne sait quelle chose, attendant les compléments qui lui manquent. Nous pensons, pour notre compte, que la notion de puissance est indispensable dans l'analyse du réel, et même l'étude des doctrines idéalistes nous confirme dans ce sentiment, puisque nous les voyons obligées, d'une façon ou d'une autre, de faire une place au possible, dont elles partent, soucieuses de ne pas traiter l'être de la façon la plus empiriste : l'être, c'est ce qui est donné. Mais si cette idée de puissance est nécessaire, sous des formes diverses, encore faut-il veiller à la prendre en son acception propre, et ne pas en faire, d'une façon plus ou moins cachée,

une chose elle même ou un acte. Aristote a poussé l'analyse aussi loin qu'il était possible de le faire, en disant qu'il était de l'essence de la matière d'être relative à l'acte, τῶν πρὸς τι ἡ ὕλη (1). Nous savons combien Hamelin était pénétré de cette idée, mais nous pensons qu'elle ne l'a pas conduit aussi loin qu'il aurait fallu. Il a voulu établir entre les éléments primitifs et l'existence concrète, entre les essences et les existences un lien synthétique, et il a même reproché à saint Thomas d'Aquin, qu'il cite à cette seule occasion, de creuser un abîme entre les unes et les autres. Mais d'abord, si c'en était ici l'occasion, nous montrerions aisément que cette formule, au sens où la prend Hamelin, suppose manifestement une erreur historique. En outre, il n'est pas certain qu'il évite ici une difficulté très voisine de celle qu'il reproche à saint Thomas. Dans la doctrine de l'Essai, il existe, en effet, un lien synthétique entre les essences et les existences, mais il n'en reste pas moins qu'il faut se donner d'une façon primitive la réalité du possible, pour que la liberté y trouve une matière sur laquelle elle puisse s'exercer. Mais si cette réalité des possibles, encore qu'insuffisante, est vraiment première, en ce sens du moins qu'elle est la condition nécessaire de ce qui vient après elle, comment ne serait-elle pas à son tour une chose, et ne sommes-nous pas ainsi, par la doctrine même qui voulait nous en écarter, ramenés au réalisme le plus manifeste ? On évitera au contraire, toutes les fois où l'on parle de la puissance, de la réaliser comme une chose, à la condition que l'on puisse la référer d'une part à un acte primitif, dont elle procède, de l'autre à une actualité qu'elle constitue, et sans laquelle elle n'est rien. Ainsi l'idée aristotélicienne, suivant laquelle la puissance est relative, ne peut prendre un sens véritable que pour une métaphysique qui met

(1) *Physique*, II, 2, 194, b. 8.

une réalité actuelle et souveraine à l'origine des choses. La difficulté que nous examinons vient donc tout entière du point de départ de la doctrine dont Hamelin nous dit, en accord avec l'inspiration profonde de bien des formes de l'idéalisme, qu'elle doit partir, non de la suffisance, mais de l'insuffisance des éléments primitifs.

Il est vrai qu'il apparaît difficile d'abandonner cette idée que la philosophie doit être une synthèse, pour qui veut comprendre le monde, c'est-à-dire en construire d'une façon idéale la complexité, au lieu de le prendre, dans sa hiérarchie même, comme une donnée brute. Aussi bien n'est-il pas question de négliger entièrement cette vue, et nous montrerons tout à l'heure — ce sera notre dernière conclusion — comment elle peut être sauvegardée. Mais d'abord c'est une question de savoir si la dialectique idéaliste n'aurait pas elle-même, plus qu'on ne le pense, compromis cette vérité métaphysique.

L'idéalisme veut être une synthèse, c'est-à-dire que, sauvegardant les réalités intermédiaires, il s'élève à des perfections de plus en plus hautes qui ne détruisent point celles qui les précèdent. Impliqués dans un ordre qui les dépasse, l'étendue ou le mécanisme ou la vie se retrouvent en un sens jusque dans la conscience absolue qui les comporte. Ici encore nous sommes en présence d'une inspiration d'une très grande originalité, et qu'il ne serait pas impossible de comparer à la profonde doctrine pascalienne de la discontinuité des ordres (1), ou bien encore, pour ce qui est d'un problème beaucoup plus élevé que celui que pose Hamelin, à l'interprétation des rapport de la nature et de la grâce, s'il est vrai, comme le disait Leibniz, que « la nature mène à la grâce, et la grâce perfectionne la nature en s'en servant ». Est-il bien sûr toutefois que l'idéalisme soit

(1) Cf. CMEVALIER, *Pascal*, p. 322 sv.

fidèle à cette inspiration très haute qui consiste à subordonner ainsi les choses à leurs conditions dernières, à les intégrer ainsi à l'absolu, sans les détruire ? Nous avons vu que la philosophie de Hamelin cherche surtout à éviter l'analyse qui ne nous donnerait jamais des choses, en partant de l'idée d'être, que les conditions les plus pauvres et les plus vides. Ce serait là aboutir à ce qu'il nomme « un désastre final ». Mais la méthode qu'il a suivie ne lui permet pas d'éviter entièrement ces conséquences. Que l'on parte, en effet, de l'être ou du rapport, la donnée primitive de la dialectique, c'est toujours l'abstrait ; or, c'est le propre de l'abstrait de se retrouver lui-même sous le concret, sauf en ce qui concerne son indétermination qu'il a perdue en s'intégrant avec les différences. De la sorte, lorsqu'on suit une méthode de progression logique, soit en partant de l'analyse, soit en partant de la synthèse, on en vient toujours à dire que l'inférieur n'existe que dans la mesure où il se retrouve dans la réalité du supérieur. La différence est que, pour une méthode analytique, ce qui existe finalement c'est le plus pauvre, ainsi, comme dit Hamelin, l'être indéterminé des théologies négatives, tandis que pour la méthode synthétique, ce qui existe finalement, c'est le plus parfait. Encore est-il cependant qu'il existe seul, et, par suite, il n'est pas impossible de dire que nous allons par là à une nouvelle forme d'analyse. Ce qui a droit à être, au sens profond du mot, c'est ce qui est pleinement achevé ; ainsi les réalités intermédiaires n'ont d'autre existence que pour la conscience, et finalement pour la conscience absolue. Exister, *in concreto*, c'est être sujet, ou bien objet pour un sujet. On traite donc l'existence comme un genre, dont c'est le propre, en effet, de se déterminer en ses espèces dernières, en lesquelles se retrouve la réalité primitive. Tout le réel se tient donc, pour ainsi dire, sur un seul plan, et si l'on tient à sauvegarder l'originalité des perfections, la

réalité même de la progression, ces différences ne subsistent que dans le plan tout provisoire et incomplet de l'abstraction. Il n'existe, au sens fort du mot, qu'un seul type de réalité, qui est l'esprit, synthèse du sujet et de l'objet. Disons donc qu'on se représente dans cette doctrine l'être d'une façon rigoureusement univoque, et nous avons toujours vu que c'était là un point commun, non seulement de l'idéalisme, mais de toutes les philosophies contemporaines. Il est bien possible que cette vue soit entièrement délibérée, et que notre remarque ne constitue pas par là même une critique. Mais ce que nous voulons montrer, c'est qu'il n'est plus possible de trouver là une métaphysique vraiment synthétique. On dira que ce qui existe c'est la perfection, en ce sens, comme nous l'avons remarqué, que c'est la perfection seule qui a droit à être ; mais ramenant toutes les réalités inférieures à n'avoir d'existence que dans celle qui les achève, on dégage de toutes les formes du réel l'élément commun dans lequel seul elles peuvent subsister, et qui est la conscience. Cette recherche correspond donc rigoureusement à une analyse, comme si la perfection supérieure était jalouse, pour ainsi dire, de celles qui la précèdent, incapable de les justifier, et d'être un véritable principe, autrement qu'en les rattachant par réduction à elle-même.

Il n'est pas difficile de voir enfin que l'idée d'une progression synthétique du réel se retrouve, en dehors de l'idéalisme, dans les doctrines qui ont cherché à interpréter ou à renouveler la pensée aristotélicienne, ainsi chez Ravaisson ou encore chez Boutroux. Ravaisson se propose de montrer qu'Aristote a introduit dans la philosophie, contrairement à la logique platonicienne, le point de vue de la synthèse, parce que « la considération de l'ensemble, de l'ordre, de l'harmonie y domine celle du détail des parties ; en d'autres termes, parce que la considération de la forme y domine celle de la

matière (1) ». Le problème difficile dans l'aristotélisme était alors de comprendre la relation de la matière à la forme, qu'il faudrait interpréter surtout à l'aide de l'idée d'aspiration. Aristote nous montre partout une progression de formes de plus en plus complexes, et déjà il mettait en lumière, quoique d'une façon enveloppée, la causalité du bien. « C'est parce que la forme est le bien qu'elle fait naître dans les puissances le désir. Et c'est ce désir du bien, c'est cette tendance vers lui qui est toute la nature. Ainsi succède à l'idée toute logique et toute mécanique du rapprochement de deux principes inanimés et abstraits, tels que l'unité et la diversité, l'idée morale en quelque façon, de la tendance spontanée de ce qui n'est encore que virtuel et imparfait à la perfection et au bien de l'action (2). Il était réservé à la pensée moderne, après les progrès rendus possibles par le christianisme, de se placer définitivement à ce point de vue le plus juste sur la nature des choses. C'est, en effet, cette idée de progrès et d'aspiration vers le bien qui nous permet de saisir les principes de l'explication philosophique. Il est bien possible que les doctrines assez voisines que l'on rencontre chez Boutroux procèdent de la même inspiration aristotélienne. « L'univers ne se compose pas d'éléments égaux entre eux, susceptibles de se transformer les uns dans les autres, comme des quantités algébriques. Il se compose de formes superposées les unes aux autres, quoique reliées entre elles par des gradations tout à fait insensibles (3). » Ce qu'il faut voir dans la nature, c'est donc l'œuvre de la contingence et la hiérarchie des perfections. Nous ne voudrions pas rapprocher d'une façon trop complète ces idées de celles que l'on rencontre dans la philosophie de Hamelin. Le débat entre Hamelin et Boutroux

(1) *Rapports sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, p. 250.

(2) *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, p. 562..

(3) *La contingence des lois de la nature*, p. 171, 2.

portait justement sur la place de la contingence qui n'aurait pas été assez marquée dans l'Essai. Il n'en reste pas moins que les deux doctrines consistent à dire que l'explication doit partir de l'inférieur, en essayant de montrer par quels liens le supérieur s'y trouve rattaché. Tel est un des aspects au moins de la méthode synthétique.

Avec toutes les philosophies qui prennent leur point de départ chez Aristote, le thomisme utilisera cette même doctrine. On sait l'importance que prend dans la pensée de saint Thomas la théorie du retour à Dieu par l'intelligence et la volonté. On peut donc justifier d'une certaine façon la subordination de la nature à l'esprit, en montrant comment c'est avec lui que s'achève le mouvement du retour de l'être à son principe. Il doit y avoir dans l'univers des substances intellectuelles, parce que c'est la pensée qui est à l'origine des choses ; or, ce que Dieu recherche dans la création ne peut être que l'assimilation des choses à lui-même. Il faut alors que l'effet imite la cause par cela même qui dans la cause explique sa production, c'est-à-dire, dans le cas de la causalité divine, l'intelligence et la volonté. L'esprit n'est donc pas un accident dans le monde, et c'est même une des idées les plus conformes à l'esprit thomiste que de voir dans l'esprit comme l'achèvement de tout l'univers, particulièrement dans l'âme humaine, *quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis* (1). L'âme est ainsi comme une matière par rapport à l'intelligibilité de tout l'univers qu'elle exprime en la pensant, car « l'actualité d'un être est comme sa lumière. » Il faut bien remarquer toutefois que le retour à Dieu ne se fait pas seulement par l'intelligence, il se fait encore par la volonté ; c'est là ce qui donne à la philosophie thomiste quelque chose de personnel et de moral qui l'oppose aux doctrines

(1) *Contra Genes*, II, 81. Cujus signum.

arabes contemporaines et en fait une philosophie chrétienne. C'est, en effet, un des problèmes qui sont au centre du thomisme que celui des rapports de l'intelligence et de la volonté. La solution qui nous est présentée consiste à dire que si l'objet de l'acte est de ceux qui sont supérieurs à l'âme humaine, l'amour et la volonté sont supérieurs à l'intellection. C'est pourquoi la connaissance du monde a une dignité plus grande que l'amour que nous porterions aux choses, mais il est meilleur d'aimer Dieu que de le connaître seulement, et c'est bien la charité qui est l'achèvement de la loi.

Par là, cette théorie du retour à Dieu chez saint Thomas se distinguerait de celles des théories modernes qui sont fidèles à une inspiration uniquement intellectualiste. Mais il est une autre différence de plus d'importance encore. Le mouvement qui nous permettrait de suivre les perfections croissantes qui expriment, pour ainsi dire, cette ascension ne s'explique lui-même que par l'actualité toujours présente de Dieu qui est la condition de tout le passage. Il en est encore de même dans la philosophie de Boutroux. « Dieu est cet être même dont nous sentons l'action créatrice au plus profond de nous-mêmes, au milieu de nos efforts pour nous approcher de lui (1). » Mais l'ambition d'Hamelin est tout autre ; ce n'est pas de Dieu que nous parlons ; nous montrons, au contraire, comment son existence est « rendue nécessaire par les autres éléments de l'être », ou bien il faudrait, si le souhait est réalisable, partir de soi et partir de Dieu. Saint Thomas, au contraire, a le souci de montrer que l'aspiration de l'univers vers Dieu n'est elle-même possible que par l'action de Dieu, et manifeste ainsi cette action. Rien n'exprimerait mieux, nous semble-t-il, la signification de cette doctrine que la profonde analyse que Boutroux donnait

(1) *Contingence des lois de la nature*, p. 178.

de la philosophie, elle même souvent suggestive, d'Ollé-Laprune : « Le rapport de la philosophie à la religion était pour lui quelque chose comme le rapport de la matière à la forme, de la puissance à l'acte dans la philosophie d'Aristote. La matière en soi a une disposition à réaliser la forme. Mais cette disposition ne peut passer à l'acte que sous l'influence de cette même forme déjà réalisée dans un être supérieur. Le monde désire Dieu, mais c'est seulement sous l'action de Dieu que ce désir peut devenir un réel mouvement vers lui (1). » Nous pouvons donc essayer de montrer la complexité progressive des genres de l'être, et saisir sous l'imparfait l'exigence d'une forme plus haute, et comme un vide à combler. Une telle dialectique est loin de n'être autre chose qu'un pur artifice ; elle exprime cette idée platonicienne, suivant laquelle la raison d'être des choses se trouve dans la perfection. Mais pour donner à ce mouvement un sens vraiment rationnel, pour éviter d'une façon absolue de faire dépendre le supérieur de l'inférieur, sinon dans son existence, au moins dans son essence, il faut que cette progression ne soit possible que par l'action de la réalité souveraine à laquelle elle s'oriente en l'imitant.

Mais si les critiques que nous venons de présenter sont exactes, c'est l'idée d'une même construction idéaliste qui nous apparaît impossible. L'ambition des doctrines qui essayent de la réaliser était, en effet, de rapprocher la matière même de la connaissance, et la réalité empirique de la pensée, en montrant que celles-ci les comportent, comme la condition de sa propre possibilité. La dualité de l'intelligible et du réel, que nous avons essayé de marquer dès le début de notre étude, serait ainsi dépassée, et dans la philosophie idéaliste, si le monde existe de la façon la plus solide, il n'existe pour-

(1) *Notice sur la vie et les œuvres de M. Léon Ollé-Laprune*, lue à l'Académie des sciences morales et politiques, dans la séance du 7 février 1905, p. 15.

tant que dans la pensée dont il est l'objet. On aboutit sans doute ainsi à une certaine sorte de nécessité, puisque c'est un lien interne et essentiel que l'on établit entre tous les éléments du réel, et nous avons déjà remarqué que c'est la seule issue possible pour une philosophie qui part de la pensée. La pensée et l'existence de la nature sont ainsi, comme le disait Lachelier, aux formes de l'universelle nécessité. Mais c'est là une nécessité conditionnelle, et en quelque sorte morale, au sens que nous avons essayé de marquer. L'intellectualisme s'achève en une philosophie de la contingence et de la liberté. Telle est, nous semble-t-il, l'inspiration propre de l'idéalisme moderne. Ces conclusions, en effet, seraient encore justifiées d'une autre façon dans une doctrine qui se propose de faire l'analyse de l'esprit humain dans son œuvre qui est la science, doctrine que nous n'avons pas cherché à examiner ici en ce qu'elle a de propre. « On accuse les rationalistes, dit M. Brunschvicg, de méconnaître la liberté, mais précisément nous ne sommes rationalistes, ou même intellectualistes, que parce que nous voulons saisir l'activité sous sa forme la plus pure et la plus profonde (1). » Il reste pourtant à savoir si cette liberté primitive est celle qui s'invente elle-même, dans la construction idéale de l'univers, à laquelle la dialectique nous permet d'assister, ou si, comme nous avons essayé de le montrer, la philosophie ne doit pas mettre au-dessus de tout la perfection à laquelle déjà, pour certains aspects au moins, s'élevait la théologie d'Aristote, en marquant l'identité de la pensée et de la vie. Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτοῦ ἀριστου, καὶ ἡ μαλιστα τοῦ μάλιστα.... Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζώη, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια (2).

Telles sont les raisons philosophiques qui nous con-

(1) *La notion de liberté morale*. Bulletin de la Société française de Philosophie, avril 1903, p. 108.

(2) *Métaphysique*, A, 7, 1072, b. 18, 19 et 26, 27.

duisent à dépasser la dialectique idéaliste et à trouver notre point de départ dans des doctrines bien différentes. Mais en même temps il nous semble que les indications essentielles que nous avons toujours rencontrées sur la recherche des principes idéaux, autant que sur la contingence ne peuvent être négligés par la critique philosophique. La distinction du réel et de l'intelligible n'implique pas, en effet, que l'on s'en tienne à l'empirisme le plus simple, et c'est la tâche de la philosophie de surmonter cette dualité même pour chercher l'origine commune des deux éléments que notre raison distingue, et rattacher les choses à l'absolu par les liens d'une subordination idéale. Ainsi une philosophie qui ne renoncerait pas à justifier par des principes la contingence même qu'elle affirme serait en accord avec plusieurs des tendances principales de notre temps. La métaphysique de M. Bergson, par sa liberté spirituelle, par la générosité de son inspiration, nous a donné le sens de l'originalité des choses et nous a porté comme une libération ; enfin elle a su, par son succès, nous convaincre que « l'essence de la philosophie est l'esprit de simplicité (1) ». Les doctrines idéalistes ont maintenu dans la réflexion les exigences de la rigueur formelle, le souci de dépasser la pure considération du fait, dans l'expérience interne comme dans l'expérience externe. Mais il n'est pas impossible d'unir l'une et l'autre de ces intentions, et de faire servir l'analyse des principes idéaux à ce que les choses ont d'original et de différent. Leibniz disait avec profondeur que ses méditations fondamentales ne portaient que sur l'unité et sur l'infini, et c'est cette même exigence d'universalité, de diversité, que nous devons faire nôtre. Nous ne nous proposons pas de marquer ici quelles sont les directions dans lesquelles nous engagerait la réflexion sur le thomisme,

(1) Revue de Métaphysique 1911. *L'intuition philosophique*, p. 826.

réflexion qui devrait être d'abord rigoureusement historique. Mais nous croyons avoir montré que le rapport des choses à la pensée n'est pas justifié dans une métaphysique qui cherche à établir entre elles les liens d'une construction idéale. Peut-être ce rapport serait-il plus rigoureux pour une analyse qui, partant de la moindre donnée, en fait éclater l'insuffisance, la rattache à l'absolu qui est Dieu, capable de sauvegarder, en les expliquant, toutes les différences des choses, précisément, parce qu'il ne fait pas nombre avec elles, *extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes ejus differentias* (1).

(1) SAINT THOMAS. *In librum Perihermeneias*, lect. 14.

Vu, le 4 juillet 1930 :

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

S. CHARLÉTY.

TABLE DES MATIÈRES

Bibliographie des ouvrages et articles cités. . .	I
AVANT-PROPOS.	1
CHAPITRE PREMIER. — Le réel et l'intelligible .	5
CHAPITRE II. — L'opposition de Platon et d'Aristote	13
CHAPITRE III. — L'idéalisme cartésien.	35
CHAPITRE IV. — L'idéalisme critique.	69
CHAPITRE V. — La contingence et l'idée du bien.	113

